# LUDWIG WITTGENSTEIN

# Caietul albastru

HUMANITAS

**Filozofie**

Colecția φ

Coordonată de SORIN VIERU

---

MARILE CĂRȚI MICI ALE GÂNDIRII UNIVERSALE

---

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951) este una dintre personalitățile legendare ale filozofiei secolului al XX-lea. Austriac de origine, a studiat în Anglia. Începând din 1930, a fost profesor la Universitatea din Cambridge. Lucrarea sa de tinerețe, *Tractatus Logico-Philosophicus*, folosește instrumentele logicii moderne într-o încercare originală de analiză a limbajului, gândirii și a raporturilor lor cu realitatea. Distincția celebră pe care o face aici între *a spune* și *a arăta* exclude orice vorbire cu sens despre frumos, bine sau Dumnezeu.

În scrierile mai târzii, Wittgenstein reușește ceea ce nici un alt filozof nu pare să fi realizat: o ruptură radicală cu vechiul său fel de a vedea, o dată cu inaugurarea unui mod cu totul nou de a practica filozofia. Analiza jocurilor de limbaj în care sunt angajați oamenii și a legăturii lor cu formele de viață în care apar devine un mijloc de catapultare în afara sferei locurilor filozofice comune. Sunt astfel scoase în evidență și denunțate supoziții metafizice care își au originea încă la Platon și stau la baza gândirii europene.

Impresia superficială că s-ar diseca vorbirea comună se spulberă repede: ceea ce face de fapt Wittgenstein este să imagineze o diversitate de situații ipotetice a căror analiză este menită să favorizeze eliberarea gândirii de automatisme adânc înrădăcinate. Întreprindere cu atât mai fascinantă cu cât pune într-o lumină cu totul nouă frumosul, credința religioasă sau sensul vieții — subiecte asupra cărora se instalase tăcerea…

# LUDWIG WITTGENSTEIN

# Caietul albastru

Traducere din engleză de
MIRCEA DUMITRU, MIRCEA FLONTA
şi ADRIAN-PAUL ILIESCU

Notă introductivă de
MIRCEA FLONTA



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**WITTGENSTEIN, LUDWIG**
**Caietul albastru** / Ludwig Wittgenstein; trad. de Mircea Dumitru, Mircea Flonta şi Adrian-Paul Iliescu; notă introd. de Mircea Flonta. – Bucureşti: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0873-4

I. Dumitru, Mircea (trad.)
II. Iliescu, Adrian-Paul (trad.)
III. Flonta, Mircea (trad.; pref.)

161.2

LUDWIG WITTGENSTEIN
*THE BLUE BOOK*



EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0873-4

Această ediție este o versiune revizuită, corectată și îmbunătățită stilistic a primei ediții publicate în 1993.

*Traducătorii*

Februarie 2005

# *Notă introductivă*

După o îndelungată întrerupere a preocupărilor filozofice, ce a urmat scrierii şi apariţiei singurei cărţi pe care a publicat-o în timpul vieţii, *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein va părăsi la începutul anului 1929 Austria natală şi se va stabili la Cambridge. Din 1930 el începe să predea lecţii. Prietenul său apropiat, americanul Norman Malcolm, care a fost un număr de ani mai târziu studentul lui Wittgenstein, povesteşte că nu puţini din cei ce se înscriau la cursurile ciudatului austriac, cu nume de rezonanţă princiară, nu mai apăreau după câteva lecţii deoarece subiectele tratate le păreau fie deosebit de aride, fie lipsite de interes. Wittgenstein nu a fost, într-adevăr, un *profesor* în sensul obişnuit al cuvântului. El nu înfăţişa studenţilor săi teme şi teorii filozofice consacrate, ci dezvolta reflecţii strict personale într-o manieră care cu greu ar fi putut fi calificată drept academică. Textul care a fost numit *Caietul albastru* poate fi socotit prima înregistrare scrisă a cursului nou pe care l-au luat preocupările

şi ideile autorului după revenirea în Anglia. Cunoscătorii şi interpreţii cei mai calificaţi ai operei lui Wittgenstein sunt, în genere, de acord că, împreună cu aşa-numitul *Caiet brun*, acest text marchează un pas hotărâtor în trecerea de la concepţia asupra limbajului şi metoda de cercetare a *Tractatus*-ului la acea concepţie şi metodă caracteristice scrierilor sale mai târzii, care îşi vor găsi expresia cea mai deplină în manuscrisul intitulat *Cercetări filozofice*. Desfăşurarea în timp a operei multor gânditori însemnaţi marchează o deplasare notabilă a preocupărilor, ideilor sau metodei de gândire. Totuşi, numai în cazul lui Wittgenstein s-a vorbit în mod curent despre o primă şi o a doua filozofie a unuia şi aceluiaşi om. Unul din executorii testamentari ai lui Wittgenstein, cunoscutul logician şi filozof finlandez Georg Henrik von Wright, crede că în anul 1933 ar fi avut loc o schimbare hotărâtoare în orientarea gândirii autorului *Tractatus*-ului. După părerea lui, „*Caietul albastru* din 1933–1934 transmite impresia primei versiuni, chiar dacă în stare brută, a unei filozofii radical noi."[1] Iar Ray Monk, autorul unei recente monografii ce îşi propune să cuprindă într-o sinteză viaţa şi gândirea fascinantului personaj care a fost Ludwig Wittgenstein, ajunge la o concluzie

[1] G. H. von Wright, *A Biographical Sketch*, în G. H. von Wright, *Wittgenstein*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 27.

asemănătoare: „Aceasta a fost prima exprimare publică (autorul scrie *the first publication in any form*, vizând răspândirea pe care au cunoscut-o, cel puțin în anumite cercuri filozofice din Anglia, copii ale manuscrisului — n. n. M. F.) a noii metode filozofice a lui Wittgenstein și, ca atare, a generat un mare interes... *Caietul albastru* a fost în acest fel răspunzător pentru introducerea în discursul filozofic a noțiunii de «joc de limbaj» și a tehnicii bazată pe ea pentru a dizolva confuzia filozofică."[1]

Una din primele observații din acest text este că întrebări cum ar fi „Ce este înțelesul?", „Ce este lungimea?" (precum și alte întrebări ca „Ce este timpul?", „Ce este numărul?" pe care le invocă, mai încolo, autorul) ne provoacă o „crampă mintală". Cititorul care ar cădea de acord cu această observație se va întreba, desigur, de ce se întâmplă așa. Deși nu oferă un răspuns direct la această întrebare, textul lui Wittgenstein sugerează, totuși, unul. Suntem stăpâniți de intuiția că asemenea cuvinte desemnează entități distincte și identificabile din afara noastră sau exprimă și comunică gânduri (idei) ale noastre. Am putea, așadar, să răspundem la asemenea întrebări indicând acele entități pe care le denumesc sau le exprimă și

---

[1] R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Penguin Books, 1991, pp. 336–337.

comunică cuvintele. În acest sens suntem îndreptățiți să ne întrebăm ce sunt înțelesul, timpul sau lungimea și să așteptăm un răspuns univoc la aceste întrebări. Și totuși, ne va fi greu să indicăm o anumită realitate pe care o denumesc sau un anume gând pe care îl poartă cuvinte ca *înțeles*, *timp* sau *lungime*. Credem, așadar, că ar trebui să avem un răspuns, dar nu suntem în stare să dăm acest răspuns. Este ceea ce provoacă o „crampă mintală“.

Textul lui Wittgenstein ne lasă să înțelegem că întrebările de acest gen sunt lipsite de obiect. Ele nu pot primi răspunsurile pe care suntem înclinați să le așteptăm. Or, tocmai căutarea și formularea unor răspunsuri la asemenea întrebări constituie una din sursele a ceea ce Wittgenstein va califica drept *încurcături filozofice* sau *rătăciri filozofice*. O *încurcătură filozofică* ia naștere prin încercările de a răspunde la întrebări ce nu pot căpăta un răspuns. Cum se poate lesne observa, o mare parte din text descrie și analizează expresii din limba de toate zilele. Scopul urmărit în acest fel este o mai bună înțelegere a naturii și funcționării limbajului nostru. Wittgenstein crede că tocmai examinarea mai îndeaproape a situațiilor particulare este în măsură să dezvăluie sursa *încurcăturilor filozofice* și să favorizeze un alt fel de a considera chestiunea cu privire la înțelesul expresiilor limbajului, unul ce ne poate pune la adăpost de asemenea încurcături.

Ca multe alte texte scrise de Wittgenstein, *Caietul albastru* ne previne asupra a ceea ce pierdem din vedere nu numai în viața de fiecare zi, dar şi atunci când filozofăm, şi anume asupra marii diversități a situațiilor în care folosim cuvinte ca cele amintite mai sus şi asupra varietății utilizărilor acestor cuvinte. Autorul descrie în amănunt, cu aparentă pedanterie, diferite utilizări ale unor expresii ale limbii de toate zilele. De aici şi o anumită stare de insatisfacție, poate chiar de iritare a cititorului neprevenit. Sentimentul său va putea fi că i se spun lucruri pe care le ştie toată lumea. Ce sens poate să aibă o înşirare de locuri comune? Nu înseamnă oare a abuza de bunăvoința şi răbdarea cititorului stăruind asupra unor lucruri bine ştiute atunci când el aşteaptă să i se spună ceva nou? Şi nu ar fi oare mai potrivit ca autorul să declare de-a dreptul ce urmăreşte? Nu ar fi ferit în acest fel cititorul bine intenționat să ajungă în situația ridicolă a celui care în contact cu o piesă de artă modernă va avea de ales între a mima entuziasmul şi admirația față de ceea ce se presupune din capul locului că va trebui să fie prețuit şi a-şi mărturisi sincer nedumerirea?

Aceste rânduri sunt o încercare de a veni în întâmpinarea acelora care nu îşi vor ascunde nedumerirea sau chiar decepția că străduința lor de a înainta în lectura textului nu este răsplătită. Este departe de mine gândul că aş putea oferi o *cheie* care să înlăture dintr-o dată nedumeririle

şi frustrările cititorului. Căci cine ar putea pretinde că este cu totul la adăpost faţă de asemenea insatisfacţii? Nici cele mai ingenioase şi profunde încercări de interpretare ale unui text cum e cel de faţă nu pot spera să fie răsplătite prin câştigarea unei depline transparenţe. Nu este, totuşi, inutil să se încerce indicarea unor surse ale multor nedumeriri.

Primele, cele mai la îndemână şi mai neproblematice explicaţii ale unora din dificultăţile cititorului sunt informaţii despre împrejurările în care a luat naştere textul şi despre destinaţia lui. *Caietul albastru* conţine consideraţii şi reflecţii pe care Wittgenstein le-a dictat unui număr mic din studenţii care participau la cursurile sale de la Cambridge în anul 1933–34. Se pare că profesorul nu a folosit în dictare note proprii. Nu s-a găsit nici măcar o schiţă a textului în hârtiile lăsate de Wittgenstein moştenitorilor săi literari. Lui Bertrand Russell, căruia i-a trimis mai târziu o copie corectată de el, Wittgenstein îi scria: „Acum doi ani am ţinut câteva lecţii la Cambridge şi am dictat unele note studenţilor mei astfel încât ei să poată duce cu ei acasă ceva în mâini, dacă nu în creierul lor.“[1] Copiile multiplicate ale textului dictat

[1] Apud, R. Rhees, *Preface*, în L. Wittgenstein, *Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations“, generally known as The Blue and The Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, p. V.

de Wittgenstein, care au cunoscut cu timpul o răspândire mult mai mare decât cea pe care şi-ar fi dorit-o, au fost legate în coperte de carton de culoare albastră. Titlul *Caietul albastru* l-au dat cei care au avut şi au folosit aceste copii. Wittgenstein nu a indicat nici un titlu. Trimiţându-i o copie lui Russell, Wittgenstein era conştient că textul va fi mai greu accesibil unuia ce nu a participat la lecţiile sale. Iată un pasaj semnificativ din scrisoarea amintită: „Nu doresc să sugerez că ar trebui să citeşti lecţiile; dar dacă nu vei avea nimic mai bun de făcut şi dacă vei găsi o uşoară plăcere în ele mă voi bucura foarte mult. Cred că sunt foarte greu de înţeles deoarece multe puncte sunt doar sugerate. Ele sunt destinate doar pentru cei care au auzit lecţiile."

Totuşi, nu aceasta este principala sursă a greutăţilor pe care le va întâmpina cititorul cu interese şi lecturi filozofice în citirea *Caietului albastru* şi a altor texte scrise ulterior de Wittgenstein. Înainte de toate este vorba de greutăţile de a ne apropia de un fel cu totul aparte, fără antecedente, de a concepe rostul reflecţiei filozofice şi de a face filozofie. Dintre interpreţii operei lui Wittgenstein, von Wright se exprimă, poate, cel mai categoric în această privinţă: „Tânărul Wittgenstein a învăţat de la Frege şi Russell. Problemele lui erau, în parte, cele ale lor. Wittgenstein de mai târziu nu are, după părerea mea, precursori în istoria gândirii. Opera lui semnalează o îndepărtare de căile de până

atunci ale filozofiei. Acest enunț și cel ce îl precede au fost contestate. Cred însă că ele sunt în esență corecte și, de asemenea, importante. *Tractatus*-ul aparține unei tradiții bine determinate în filozofia europeană care se întinde înapoi, dincolo de Frege și Russell, cel puțin până la Leibniz. Așa-numita «filozofie mai târzie» a lui Wittgenstein, așa cum o văd eu, este cu totul diferită. *Spiritul* ei nu seamănă cu nimic din ceea ce cunosc în gândirea occidentală și, în multe feluri, se opune scopurilor și metodelor filozofiei tradiționale."[1]

Wittgenstein socotește că o întrebare ca „Ce este semnificația unui cuvânt?", întrebare care deschide *Caietul albastru*, aparține acelui gen de întrebări ce conduc la încurcături filozofice, atâta timp cât acceptăm concepția curentă, familiară asupra naturii limbajului. Pe ce cale am putea însă circumscrie înțelegerea curentă a limbajului și cum am putea câștiga distanță față de ea? Convingerea la care a ajuns Wittgenstein atunci când a dictat textul *Caietului albastru* era că formularea unor enunțuri generale despre natura limbajului și semnificația cuvintelor nu ne poate ajuta în nici un fel. Mai mult, acest demers obișnuit al filozofilor nu poate să producă decât noi confuzii, încurcături și rătăciri. Relația dintre expresii ale limbajului și ceea ce numim „înțelesul" lor nu va putea fi clarificată prin formularea unei noi teorii, a unei „filozofii a

---

[1] *Op. cit.*, p. 27.

limbajului“, ci numai examinând mai îndeaproape diferite folosiri ale unor asemenea expresii. De câte ori suntem întrebați care este înțelesul unor cuvinte cum sunt substantivele, vom fi înclinați să căutăm un anumit obiect sau un anumit gând (idee, noțiune) ce corespunde cuvântului. („În mare, aceasta înseamnă că noi privim cuvintele ca și cum ele toate ar fi nume proprii, iar apoi confundăm purtătorul numelui cu înțelesul numelui.“ „Este de folos să ne reamintim aici că pentru un copil este uneori aproape imposibil să creadă că un cuvânt poate avea două înțelesuri.“) Asemenea idei preconcepute, adânc înrădăcinate, cu privire al semnificația cuvintelor sunt impregnate deja în descrierea pe care o dăm învățării și folosirii expresiilor limbajului și orientează această descriere. Credem că relatăm fapte când, în realitate, oferim interpretări ale faptelor în lumina unor idei familiare. Doar acea exercitare a imaginației filozofice care este în măsură să ne înfățișeze într-o lumină nouă fapte de toți știute poate ușura identificarea unora din presupozițiile ce susțin înțelegerea curentă a limbajului și să favorizeze distanțarea de ele. La prima vedere, nimic nu pare mai ușor de realizat decât o descriere adecvată a unui lucru accesibil nouă tuturor, cum este funcționarea limbajului de toate zilele. Wittgenstein pare să creadă, dimpotrivă, că este nevoie de o examinare îndeaproape a situațiilor particulare și nu arareori de un considerabil efort de imaginație pentru a vedea

lucrurile aşa cum sunt. Pentru el, adevăratul rost al reflecţiei şi analizei filozofice nu este de a scoate la iveală fapte noi şi de a explica faptele construind teorii, aşa cum face ştiinţa, ci de a ne ajuta să percepem mai adecvat situaţii din cele mai familiare. „Ideea că, pentru a te clarifica asupra înţelesului unui termen general, trebuie să găseşti elementul comun din toate întrebuinţările sale, a încătuşat cercetarea filozofică; deoarece nu numai că ea nu a dus la nici un rezultat, dar l-a şi făcut pe filozof să respingă cazurile concrete ca fiind nerelevante, în timp ce numai acestea l-ar fi putut ajuta să înţeleagă folosirea unui termen general. Când Socrate întreabă «Ce este cunoaşterea?» el nu are în vedere enumerarea cazurilor de cunoaştere nici măcar ca răspuns *preliminar*." Filozofia, aşa cum o concepe acum Wittgenstein, ne apare astfel, înainte de toate, drept un efort îndreptat spre clarificarea unor lucruri deja cunoscute. Este un punct de vedere ce va primi, mai târziu, o formulare socotită exemplară: „Problemele sunt dezlegate nu prin producerea unei noi experienţe, ci prin punerea laolaltă a ceea ce este de mult cunoscut. Filozofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului nostru."[1]

Dar dacă modul nostru de a gândi se exprimă mai ales într-un anumit fel de a privi, de a percepe

---

[1] L. Wittgenstein, *Philosophische, Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 66.

şi descrie situaţii concrete, particulare ne-am putea oare clarifica asupra funcţionării limbajului, asupra a ceea ce este înţelesul unei expresii examinând pur şi simplu modul cum învăţăm şi folosim expresii ale limbajului curent în diferite situaţii familiare? Este de presupus că dacă lucrurile ar fi atât de simple, influenţa pe care o au reprezentări inadecvate asupra naturii limbajului, atât în gândirea comună, cât şi în filozofie, ar fi mai greu de explicat. Wittgenstein atrage atenţia asupra faptului că în multe situaţii reale relaţia dintre folosirea expresiilor limbii şi activităţile oamenilor este foarte complicată. Pentru a vedea clar trebuie să ne raportăm la situaţii mai simple şi adeseori să ne imaginăm asemenea situaţii. Wittgenstein caracterizează jocurile de limbaj drept „căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim limbajul nostru foarte complicat de toate zilele. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvinte. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului şi ale falsităţii, ale acordului sau dezacordului judecăţilor cu realitatea, ale naturii aserţiunii, presupunerii şi întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când

privim la asemenea forme simple de limbaj, ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte și transparente. Pe de altă parte, noi recunoaștem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi." *Caietul albastru* constă în mare parte din descrieri ale unor asemenea situații în care se învață și se folosesc diferite expresii, exersări fascinante ale unei imaginații conceptuale fără pereche. Considerarea lor ne arată cât de departe sunt reprezentările curente despre înțelesul cuvintelor, ca entități materiale și mintale asociate în mod univoc cu acestea, de realitățile învățării și folosirii expresiilor limbii. Jocurile de limbaj mijlocesc accesul spre aceste realități, ne ajută să vedem lucrurile așa cum sunt. Ele ne indică în mod clar că orice încercare de a preciza înțelesul expresiilor limbii de toate zilele prin definiții și reguli nu își poate atinge țelul în măsura în care aceleași expresii vor căpăta în felurite contexte de viață și activitate, pe care le putem imagina, semnificații din cele mai diferite. Nu există o singură utilizare a acelor cuvinte asupra cărora stăruiesc de obicei filozofii — *înțeles*, *gândire*, *timp*, *cunoaștere* și altele — tot așa cum nu există o singură utilizare a altor expresii ale limbajului.

De ce am resimți drept o insuficiență lipsa unei definiții a cuvântului *timp* mai mult decât cea a cuvântului *scaun*, se întreabă Wittgenstein. Preocuparea obsesivă a filozofilor pentru „definiția adevărată" a unui cuvânt ne apare astfel doar ca unul din efectele particulare ale examinării unor cuvinte în izolare de „cursul vieții". Despre înțelesul unui cuvânt nu vom putea spune nimic adecvat atât timp cât nu vom cuprinde cu privirea conexiunile principale, caracteristice fiecărei forme de viață în care este folosit. Jocurile de limbaj sunt tocmai acele exercitări creatoare ale minții care ne deschid accesul spre conexiunile relevante. Iar dacă admitem, împreună cu Kant, că interesul filozofului este unul *transcendental*, în sensul că nu se îndreaptă direct spre lume, ci se concentrează asupra felului cum gândim despre lume sau despre propria noastră ființă, rezultă că una dintre căile ce îi rămân deschise pentru a realiza o „schimbare a ochelarilor gândirii" este imaginarea și explorarea unor modalități alternative de a privi și de a descrie situații particulare. Wittgenstein s-a exprimat odată în fața studenților săi cu privire la țelurile și metoda sa în felul următor: „Ceea ce dau este morfologia folosirii unei expresii. Arăt că există forme de folosire la care nu v-ați gândit. În filozofie ne simțim constrânși să privim spre un concept într-un anumit fel. Ceea ce fac este să sugerez sau chiar

să imaginez alte moduri de a-l privi. Sugerez posibilități la care nu v-ați gândit încă. Credeați că există o singură posibilitate sau cel mult două. Dar eu vă fac să vă gândiți la altele. Mai mult, vă fac să vedeți că este absurd să se aștepte ca un concept să se limiteze la aceste posibilități înguste. În acest fel, crampa voastră mintală este alinată și puteți examina nestânjeniți domeniul de folosire a unei expresii și să-i descrieți diferitele genuri de folosire."[1] Din această perspectivă, concluzia lui Wittgenstein că filozofia, spre deosebire de știință, este „pur descriptivă" deoarece nu își propune să reducă ceva la altceva, să explice ceva, va înceta să pară șocantă.

Concepută ca activitate de clarificare, cu mijloacele de care s-a servit Wittgenstein în cea de a doua epocă a evoluției gândirii sale, activitatea filozofică este una fără sfârșit. Mai mult, cel ce se angajează pe această cale nu va ajunge niciodată la rezultate pe deplin satisfăcătoare. Prietenului său, Norman Malcolm, Wittgenstein îi scria spre sfârșitul vieții că, și dacă ar mai lucra un secol asupra manuscriselor sale, el nu le-ar putea îmbunătăți în mod esențial. Mai mult poate decât orice alt mare nume care a ilustrat istoria gândirii, Wittgenstein a resimțit constant și dureros distanța

---

[1] N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1958, p. 50.

dintre ceea ce a întrevăzut şi ceea ce a putut să realizeze. Ar fi nu numai greşit dar şi nedrept să vedem în decizia celui care a scris din 1930 până la moartea sa — cu peste douăzeci de ani mai târziu — multe mii de pagini, fără a publica un singur rând o ciudățenie sau o extravaganță. Urmărindu-şi crezul care îl situează într-o relație atât de tensionată cu roadele propriei sale munci, Wittgenstein nu poate fi un autor blând şi prietenos cu cei ce încearcă să-l înțeleagă. El nu este dintre cei care au găsit calea bună şi au bunăvoința de a-i călăuzi pe ceilalți. Textele lui ne mențin în hățişul descrierii şi analizei unor fapte şi situații răzlețe, ale căror corelații sunt greu de întrevăzut. Ici şi colo, ele sunt presărate cu aforisme, formulări enigmatice, care mai degrabă țes decât destramă plasa întrebărilor ce rămân fără răspuns. De multe ori, un pasaj, la capătul căruia cititorul aşteaptă să primească o indicație clarificatoare, se încheie cu o nouă întrebare. Nicicând această înaintare ezitantă nu ne poartă pe o colină care ne-ar îngădui o privire de ansamblu asupra peisajului, nu ne conduce spre pacea unor concluzii lămuritoare şi odihnitoare. Aceasta pare să fie condiția aspră a gânditorului care, mai mult ca oricare altul, a fost susținut în efortul său filozofic de aspirația de a atinge deplina claritate. Wittgenstein nu a încetat să-şi prevină studenții şi prietenii asupra contrastului dintre caracterul familiar

al temelor pe care obişnuia să le discute şi dificultatea de a vedea ce se urmăreşte şi ceea ce se obține. Contrast pe care l-a exprimat odată, în maniera sa caracteristică, la începutul unei serii de lecții: „Ceea ce spunem va fi uşor, dar de ce o spunem va fi greu de înțeles."

Pentru o mai bună clarificare a unor pasaje din originalul englez şi în căutarea unor echivalențe româneşti cât mai simple şi mai naturale, traducătorii au utilizat şi sugestii cuprinse în transpunerea germană a *Caietului albastru*, realizată de Petra von Morstein în ediția în opt volume a operei lui Ludwig Wittgenstein, publicată în 1984 de editura Suhrkamp, Frankfurt am Main.

MIRCEA FLONTA

# CAIETUL ALBASTRU

Ce este semnificația (*meaning*) unui cuvânt?

Să atacăm această chestiune întrebând, mai întâi, ce este o explicație a înțelesului unui cuvânt; cum arată explicația unui cuvânt?

Felul în care ne ajută această întrebare este analog aceluia în care întrebarea „cum măsurăm o lungime?“ ne ajută să înțelegem întrebarea „ce este lungimea?“

Întrebările „Ce este lungimea?“, „Ce este înțelesul?“, „Ce este numărul unu?“ etc. produc în noi o crampă mintală. Simțim că n-avem spre ce arăta, pentru a răspunde la ele, şi totuşi ar trebui să arătăm spre ceva. (Avem de-a face aici cu una dintre marile surse ale tulburării pe care o produce filozofia: un substantiv ne face să căutăm un lucru care să-i corespundă.)

A întreba, mai întâi, „Ce este o explicație a semnificației?“ are două avantaje. Într-un sens, aducem întrebarea „Ce este semnificația?“ înapoi pe pământ. Căci, cu siguranță, pentru a înțelege sensul

expresiei „semnificație“, trebuie să înțelegem și sensul expresiei „explicație a semnificației“. Cu alte cuvinte: „să ne întrebăm ce este explicația semnificației, căci orice explică ea va fi semnificația“. Studierea gramaticii expresiei „explicație a semnificației“ ne va învăța ceva privitor la gramatica cuvântului „semnificație“ și ne va vindeca de tentația de a căuta în jurul nostru un obiect pe care l-am putea numi „semnificația“.

Ceea ce numim în genere „explicații ale semnificației unui cuvânt“ s-ar putea împărți, *foarte schematic*, în definiții verbale și definiții ostensive. Se va vedea mai târziu în ce sens această împărțire este doar grosolană și provizorie (și este important că lucrurile stau așa). Definiția verbală, întrucât ne duce de la o expresie verbală la alta, nu ne duce, într-un sens, mai departe. Prin definiția ostensivă, însă, se pare că facem un pas mult mai important către învățarea semnificației.

O dificultate care ne atrage atenția este că pentru multe cuvinte din limba noastră nu par să existe definiții ostensive; de exemplu, pentru cuvinte ca „unu“, „număr“, „nu“ etc.

Întrebare: Este oare necesar ca definiția ostensivă să fie, ea însăși, înțeleasă ? — Nu se poate ca ea să fie înțeleasă greșit?

Dacă definiția explică semnificația unui cuvânt, cu siguranță că nu poate fi esențial dacă ai auzit sau nu cuvântul mai înainte. Este sarcina

definiției ostensive să-i *dea* o semnificație. Să explicăm deci cuvântul TOFF arătând spre un creion şi spunând „acesta este TOFF“. (În loc de „acesta este TOFF“ aş fi putut aici spune „acesta se numeşte TOFF“. Scot acest lucru în evidență pentru a înlătura, o dată pentru totdeauna, ideea că expresiile dintr-o definiție ostensivă afirmă ceva despre lucrul definit; confuzia dintre propoziția „acesta e roşu“, care atribuie culoarea roşu unui lucru, şi definiția ostensivă „aceasta este ceea ce numim «roşu»“.) Definiția ostensivă „acesta este TOFF“ poate fi interpretată însă în nenumărate feluri. Voi da câteva asemenea interpretări şi voi folosi cuvinte cu o utilizare bine stabilită. Definiția poate fi deci interpretată ca însemnând:

„Acesta este un creion“,
„Acesta este rotund“,
„Acesta este lemn“,
„Acesta este unul“,
„Acesta este tare“ etc., etc.

Argumentului i s-ar putea obiecta că fiecare dintre aceste interpretări presupune un alt limbaj — verbal.* Iar această obiecție are însemnătate numai dacă prin „interpretare“ înțelegem „traducerea într-un limbaj“. Să dau câteva indicații care ar putea face mai clar acest lucru. Să ne întrebăm

---

* Termenul folosit este *word-language* iar în trad. germ. *Wortsprache*. (*N. t.*)

care este criteriul nostru, atunci când spunem că cineva a interpretat într-un anumit fel definiția ostensivă. Să zicem că îi dau unui român definiția ostensivă „iată ce numesc germanii «Buch»". Atunci, de cele mai multe ori, românului îi va veni în minte cuvântul „carte". Putem spune că el a interpretat „Buch" ca însemnând „carte". Alta ar fi situația dacă, de exemplu, arăt spre un lucru pe care el nu l-a mai văzut niciodată şi zic: „Iată un banjo". Se poate ca lui să-i vină în minte atunci cuvântul „ghitară" sau să nu-i vină în minte nici un cuvânt, ci imaginea unui instrument asemănător, după cum se poate să nu-i vină în minte nimic. Să presupunem că îi dau ordinul „acum alege un banjo dintre aceste lucruri". Dacă el alege ceea ce numim un „banjo", am putea spune „el a dat cuvântului «banjo» interpretarea corectă"; dacă alege un alt instrument, vom spune că „el a interpretat «banjo» ca însemnând «instrument cu coarde»".

Spunem „a dat cuvântului «banjo» această interpretare sau acea interpretare" şi suntem înclinați să presupunem, alături de actul alegerii, un act bine determinat de interpretare.

Problema noastră este analoagă cu următoarea: Dacă dau cuiva ordinul: „adu-mi o floare roşie de pe pajiştea aceea", atunci de unde ştie el ce fel de floare să aducă, de vreme ce eu i-am dat doar un *cuvânt*?

Răspunsul pe care l-am putea sugera mai întâi este că el a pornit să caute o floare roşie având o imagine de roşu în minte şi că o compară cu florile pentru a vedea care dintre ele are culoarea imaginii. Un asemenea mod de a căuta există, dar nu e câtuşi de puţin esenţial ca imaginea folosită să fie una mintală. De fapt, procesul ar putea fi acesta: port cu mine un tabel în care sunt corelate nume cu pătrate colorate. Când aud ordinul „adu-mi...“, trec cu degetul pe tabel de la cuvântul „roşu“ la un anumit pătrat, iar apoi plec să caut o floare care are aceeaşi culoare ca şi pătratul. Dar acesta nu e singurul fel de a căuta şi nu este nici cel obişnuit. Mergem, privim în jur, ne îndreptăm spre o floare şi o culegem, fără a o compara cu ceva. Pentru a vedea că a îndeplini un ordin poate fi ceva de acest fel, să considerăm ordinul „Închipuie-ţi o pată roşie“. În acest caz, nu suntem tentaţi să credem că, *înainte* de a îndeplini ordinul, ar fi trebuit să ne închipuim o pată roşie care să ne servească drept mostră pentru pata roşie pe care ni s-a ordonat să ne-o închipuim.

Am putea acum întreba: *interpretăm* noi oare cuvintele înainte de a îndeplini ordinul? În unele cazuri vom găsi că facem ceva ce ar putea fi considerat ca interpretare ce precede îndeplinirea ordinului, în timp ce în altele nu.

Se pare că există *anumite* procese mintale *bine determinate* legate de funcţionarea limbii şi că

numai prin aceste procese poate funcționa limba. Mă refer la procesele de a înțelege ceva şi a avea în vedere ceva. Semnele limbajului nostru par moarte fără aceste procese mintale; şi ar putea să pară că singura funcție a semnelor este de a genera asemenea procese şi că acestea sunt de fapt lucrurile care ar trebui să ne intereseze. Astfel, dacă suntem întrebați care este relația dintre un nume şi lucrul pe care îl denumeşte, vom fi înclinați să răspundem că relația este una psihologică şi poate că atunci când spunem acest lucru ne gândim în mod special la mecanismul asocierii. — Suntem tentați să credem că funcționarea limbajului are două părți: o parte anorganică, mânuirea semnelor, şi una organică, pe care am putea-o numi a înțelege aceste semne, a le da un sens, a le interpreta, a gândi. Activitățile din urmă par a avea loc într-un mediu cu totul aparte, mintea; iar mecanismul minții, a cărei natură, se pare, n-o prea înțelegem, poate produce efecte pe care nu le-ar putea produce nici un mecanism material. Aşa, de exemplu, un gând (care este un astfel de proces mintal) poate să fie sau să nu fie în concordanță cu realitatea; pot să mă gândesc la un om care nu este de față, pot să mi-l reprezint, „să-l am în vedere“ într-o remarcă pe care o fac despre el, chiar dacă este la mii de leghe depărtare sau este mort. „Ce mecanism ciudat“, ar putea spune cineva, „trebuie să fie mecanismul dorinței, dacă pot dori ceva ce nu se va întâmpla niciodată“.

Există o cale de a evita, măcar parțial, aparența ocultă a proceselor gândirii, iar aceasta constă în înlocuirea în aceste procese, a oricărui fel de activitate a imaginației prin observarea obiectelor reale. Astfel, poate părea esențial faptul că, cel puțin în anumite cazuri, când aud cuvântul „roşu“ şi îl înțeleg, în fața ochilor minții mele ar trebui să se afle o imagine de roşu. De ce însă, în loc de a-mi reprezenta o pată roşie, să nu privesc o bucată de hârtie roşie? Imaginea vizuală va fi doar cu atât mai vie. Să ne imaginăm un om care poartă tot timpul în buzunar o foaie de hârtie pe care numele culorilor sunt corelate cu pete de culoare. Am putea spune că nu ar fi plăcut să porți cu tine un astfel de tabel cu eşantioane şi că mecanismul asocierii este ceea ce folosim totdeauna în locul lui. Dar acest lucru nu spune nimic; iar în multe cazuri nici măcar nu este adevărat. Dacă, bunăoară, ți s-a comandat să pictezi o anume nuanță de albastru, numită „albastru de Prusia“, s-ar putea să fii nevoit să foloseşti un tabel care să te ducă de la expresia „albastru de Prusia“ la un eşantion al culorii care ți-ar servi drept model.

Ținând seama de scopurile noastre, am putea foarte bine să înlocuim fiecare proces de a imagina cu un proces de a privi către un obiect sau cu procesul de a picta, a desena sau a modela; şi fiecare proces de a vorbi cu tine însuți cu cel de a vorbi cu voce tare sau de a scrie.

Frege ridiculiza concepția formalistă asupra matematicii spunând că formaliştii confundă ceea ce este lipsit de importanță, semnul, cu ceea ce este important, semnificația. Cu siguranță, dorim să spunem că matematica nu se ocupă de linii trase pe o bucată de hârtie. Ideea lui Frege ar putea fi exprimată astfel: dacă propozițiile matematicii nu ar fi decât combinații de linii, atunci ar fi lucruri moarte şi cu totul neinteresante, pe când, evident, ele au un fel de viață proprie. Şi, bineînțeles, acelaşi lucru s-ar putea spune despre orice propoziție: în absența unui sens sau a gândului, o propoziție ar fi ceva pe de-a întregul lipsit de viață şi banal. Şi, mai departe, pare clar că nici o adăugare de semne anorganice nu poate da viață propoziției. Iar concluzia care se trage din aceasta este că ceea ce trebuie adăugat semnelor moarte, pentru a face din ele o propoziție vie, este ceva nematerial, cu proprietăți diferite de tot ce este doar un semn.

Dar dacă ar trebui să indicăm ceva ce constituie viața semnului, ar trebui să spunem că acest ceva este *folosirea* (*use*) lui.

Dacă semnificația semnului (în linii mari, ceea ce este important în legătură cu semnul) este o imagine care ia naştere în mintea noastră de câte ori vedem sau auzim semnul, atunci să adoptăm mai întâi metoda — pe care tocmai am descris-o — de a înlocui această imagine mintală cu un obiect

exterior pe care îl vedem, de exemplu, cu o imagine pictată sau modelată. De ce, atunci, semnul scris plus această imagine pictată ar fi vii, dacă semnul scris, singur, ar fi lipsit de viață? De fapt, îndată ce te gândeşti să înlocuieşti imaginea mintală cu, să zicem, una pictată, şi îndată ce, prin aceasta, imaginea îşi pierde caracterul ocult, ea încetează să mai pară că dă viață propoziției. (Ceea ce, de fapt, îți trebuia pentru scopurile tale era tocmai caracterul ocult al procesului mintal.)

Greşeala pe care suntem înclinați să o facem ar putea fi exprimată astfel: căutăm folosirea unui semn, dar o căutăm ca şi cum ar fi un obiect care *co-există* cu semnul. (Unul din motivele acestei greşeli este, din nou, acela că noi căutăm „un lucru care corespunde unui substantiv".)

Semnul (propoziția) îşi primeşte semnificația de la sistemul de semne, de la limbajul căruia îi aparține. Adică: a înțelege o propoziție înseamnă a înțelege un limbaj.

Ca parte a sistemului de limbaj, s-ar putea spune, propoziția are viață. Dar suntem tentați să ne imaginăm acel ceva care dă viață propoziției ca pe un lucru dintr-o sferă ocultă care însoțeşte propoziția. Dar orice ar fi acel ceva care ar însoți-o n-ar fi pentru noi nimic altceva decât un alt semn.

La prima vedere se pare că ceea ce conferă gândirii caracterul ei aparte constă în faptul că ea este un lanț de stări ale minții şi se pare că ceea ce este

ciudat şi greu de înțeles, în legătură cu gândirea, este lanțul de procese care se petrec în mediul minții, procese posibile doar în acest mediu. Comparația care ni se impune este aceea dintre mediul mintal şi protoplasma unei celule, a unei amoebe, să zicem. Observăm anumite acțiuni ale amoebei, cum îşi ia hrana prin întinderea brațelor, cum se divide în celule de acelaşi fel, care cresc şi se comportă fiecare, ca şi cea originară. Spunem „ce natură ciudată trebuie să aibă protoplasma pentru a se comporta aşa" şi poate spunem că nici un mecanism fizic nu ar putea să se comporte astfel şi că mecanismul amoebei trebuie să fie de un gen cu totul aparte. În acelaşi fel, suntem tentați să spunem „mecanismul minții trebuie să fie de un gen cu totul aparte pentru a fi capabil să facă ceea ce face mintea". Dar aici facem două greşeli. Căci ceea ce ne-a izbit *pe noi* ca fiind straniu în legătură cu gândurile şi gândirea nu a fost deloc faptul că acestea aveau efecte ciudate pe care noi nu eram încă în stare să le explicăm (în mod cauzal). Cu alte cuvinte, problema noastră nu era o problemă a ştiințelor naturii, ci un talmeş-balmeş resimțit ca o problemă.

Să presupunem că am încerca să construim un model al minții, ca rezultat al investigațiilor psihologice, model care, cum am spune noi, ar explica activitatea minții. Acest model ar fi parte componentă a unei teorii psihologice, la fel cum un model

mecanic al eterului poate fi parte a unei teorii a electricității. (Printre altele, un asemenea model este totdeauna parte a *simbolismului* unei teorii. Avantajul său ar putea fi că el poate fi înțeles dintr-o privire și poate fi ținut minte cu ușurință. S-a spus că, într-un anume sens, un model „îmbracă“ teoria pură; că teoria *goală* constă din propoziții sau ecuații. Mai târziu, acest lucru trebuie examinat mai îndeaproape.)

Am putea descoperi că un asemenea model al minții ar trebui să fie foarte complicat și încâlcit pentru a explica activitățile mintale care au fost observate; și pe acest temei am putea numi mintea un gen aparte de mediu. Dar acest aspect al minții nu ne interesează. Problemele pe care ni le poate pune sunt probleme psihologice, iar metoda soluționării lor este cea a științelor naturii.

Dacă nu legăturile cauzale sunt cele care ne preocupă, atunci activitățile minții stau deschise în fața noastră. Și când problema naturii gândirii ne pune în încurcătură, atunci încurcătura pe care o interpretăm în mod greșit ca fiind referitoare la natura unui mediu este de fapt o încurcătură cauzată de o folosire a limbajului nostru care induce în eroare. Acest gen de greșeală reapare iar și iar în filozofie, de exemplu, atunci când suntem puși în încurcătură cu privire la natura timpului, atunci când timpul ni se pare un *lucru ciudat*. Simțim o tentație cât se poate de puternică să credem

că aici există lucruri ascunse, ceva la care ne putem uita din afară, dar în care nu putem privi. Dar lucrurile nu stau deloc așa. Ceea ce vrem să aflăm nu sunt fapte noi cu privire la timp. Toate faptele care ne interesează stau deschise în fața noastră. Însă folosirea substantivului „timp“ este cea care ne induce în eroare. Dacă examinăm gramatica acestui cuvânt, ni se va părea că nu este mai puțin uimitor că omul a conceput o divinitate a timpului decât ar fi fost să conceapă o divinitate a negației sau a disjuncției.

A vorbi despre gândire ca „activitate mintală“ induce, aşadar, în eroare. Am putea spune că gândirea este în esență activitatea de a opera cu semne. Această activitate este executată cu mâna, atunci când gândim scriind; cu gura şi laringele, atunci când gândim vorbind; iar dacă gândim reprezentându-ne semne sau imagini, nu pot să vă indic nimic drept agent al gândirii. Aşadar, dacă spui atunci că în asemenea cazuri mintea e cea care gândeşte, îți voi atrage doar atenția asupra faptului că foloseşti o metaforă, că aici mintea este agent într-un alt sens decât acela în care mâna poate fi considerată drept agent în cazul scrierii.

Dacă vorbim iarăşi despre locul în care se află gândirea, avem dreptul să spunem că acest loc este hârtia pe care scriem sau gura care vorbeşte. Iar dacă vorbim de cap sau creier ca loc al gândirii, aceasta înseamnă că folosim expresia „locul

gândirii“ într-un alt sens. Să examinăm care sunt motivele pentru a numi capul „loc al gândirii“. Nu este intenția noastră de a critica această formă de exprimare sau de a arăta că ea nu este potrivită. Ce trebuie să facem este: să înțelegem felul în care funcționează ea, gramatica ei, adică să înțelegem ce relație are această gramatică cu gramatica expresiei „gândim cu gura“ sau „gândim cu un creion pe o foaie de hârtie“.

Poate că motivul principal pentru care avem o înclinație atât de puternică să vorbim despre cap drept locul gândurilor noastre este acesta: existența cuvintelor „gândire“ și „gând“ alături de cuvinte care desemnează activități (corporale), ca scrierea, vorbirea etc., ne face să căutăm o activitate, diferită de acestea dar analoagă lor, care corespunde cuvântului „gândire“. Când cuvintele din limbajul nostru obișnuit au gramatici *prima facie* analoage, suntem înclinați să încercăm să le interpretăm în mod analog; adică, încercăm să facem ca analogia să meargă până la capăt. Spunem „Gândul nu e totuna cu propoziția; căci o propoziție engleză și una franceză, care sunt complet diferite, pot exprima același gând“. Și acum, întrucât propozițiile se află *undeva*, căutăm un loc și pentru gând. (Este ca și cum am căuta locul regelui la care se referă regulile șahului, spre deosebire de locurile diferitelor bucăți de lemn, regii din diferitele cutii cu piese de șah.) —

Spunem „cu siguranță că gândul este *ceva* şi nu nimic"; şi tot ce se poate răspunde la asta este că termenul „gând" are *folosirea* sa, care este de un gen cu totul diferit de folosirea cuvântului „propoziție".

Acum, înseamnă oare aceasta că n-are nici un sens a vorbi despre locul în care se află gândul? Cu siguranță că nu. Această expresie are sens dacă îi dăm noi sens. Dacă spunem acum „gândul se află în capetele noastre", care este sensul acestei propoziții, înțeleasă în mod literal? Presupun că este acela că anumite procese fiziologice corespund în aşa fel gândurilor noastre încât, dacă am cunoaşte corespondența, am putea afla gândurile prin observarea acestor procese. Dar în ce sens se poate spune că procesele fiziologice corespund gândurilor şi în ce sens se poate spune că aflăm gândurile prin observarea creierului?

Presupun că noi ne imaginăm că această corespondență a fost probată experimental. Să ne imaginăm în linii mari un asemenea experiment. El constă în observarea creierului în timp ce subiectul gândeşte. Iar acum am putea crede că motivul pentru care explicația mea va da greş este, bineînțeles, acela că cel ce experimentează află gândurile subiectului numai *indirect*, prin aceea că îi sunt spuse, subiectul *exprimându-le* într-un fel sau altul. Voi înlătura însă această dificultate, presupunând că subiectul este totodată şi cel ce

experimentează, cela care-şi priveşte propriul creier, cu ajutorul unei oglinzi, să zicem. (Caracterul simplist al acestei descrieri nu reduce defel forţa argumentului.)

Şi acum, vă întreb dacă subiectul care experimentează observă un lucru sau două lucruri? (Să nu spuneţi că el observă un lucru atât din exterior cât şi din interior; căci aceasta nu înlătură dificultatea. Vom vorbi mai încolo despre interior şi exterior.*) Subiectul care experimentează observă o corelaţie a două fenomene. Pe unul din ele îl numeşte, eventual, *gând*. Acesta poate consta dintr-un şir de imagini, senzaţii organice, sau, pe de altă parte, dintr-un şir de experienţe vizuale, tactile şi musculare diferite pe care le are atunci când scrie sau rosteşte o propoziţie. — Cealaltă experienţă este aceea de a vedea creierul său lucrând. Ambele fenomene ar putea fi numite, fără a greşi „expresii ale gândului“; şi, pentru a preveni confuziile, întrebarea „unde este gândul însuşi?“ ar fi mai bine să fie respinsă ca lipsită de sens. Dacă totuşi folosim expresia „gândul are loc în cap“, am dat înţeles acestei expresii descriind experienţa care ar justifica *ipoteza* că gândurile au loc în capetele noastre, descriind experienţa pe care dorim s-o numim „a observa gânduri în creierul nostru“.

---

* Vezi pp. 54, 115 şi urm.

Uităm cu uşurinţă că termenul „loc“ este folosit în multe sensuri diferite şi că există multe genuri diferite de enunţuri cu privire la un lucru pe care, în fiecare caz, le-am numi, potrivit unei folosiri răspândite, specificări ale locului unui lucru. Astfel, s-a spus că locul spaţiului vizual este în capul nostru; şi cred că am fost tentaţi să spunem acest lucru datorită, în parte, unei neînţelegeri gramaticale.

Pot spune: „în câmpul meu vizual văd imaginea copacului la dreapta imaginii turnului“ sau „văd imaginea copacului în mijlocul câmpului vizual“. Iar acum suntem înclinaţi să întrebăm „şi câmpul vizual unde-l vezi?“ Dacă acest „unde“ este înţeles ca întrebare privitoare la loc, în sensul în care am specificat locul imaginii copacului, v-aş atrage atenţia asupra faptului că încă nu aţi conferit nici un sens acestei întrebări; adică, aţi înaintat pe baza unei analogii gramaticale, fără să fi elaborat analogia în amănunţime.

Spunând că ideea localizării câmpului nostru vizual în creierul nostru s-a născut dintr-o neînţelegere gramaticală, n-am vrut să spun că n-am putea da un sens unei asemenea specificări a locului. Am putea, bunăoară, imagina cu uşurinţă o experienţă pe care ar trebui s-o descriem printr-un asemenea enunţ. Să ne închipuim că am privi un grup de lucruri din această cameră şi că, în timp ce privim, ni s-ar introduce o sondă în creier

şi s-ar constata că, dacă vârful sondei ar atinge un anume punct din creierul nostru, atunci prin aceasta o anumită parte mică din câmpul nostru vizual ar fi eliminată. Am putea astfel corela puncte din creier cu puncte ale imaginii vizuale, iar aceasta ne-ar putea face să spunem că acel câmp vizual era situat în cutare şi cutare loc din creierul nostru. Şi acum, dacă am întreba „Unde vezi tu imaginea acestei cărţi?“, răspunsul ar putea fi (ca mai sus) „La dreapta acelui creion“, sau „În partea stângă a câmpului meu vizual“, sau, de asemenea, „La opt centimetri în spatele ochiului meu stâng“.

Dar dacă cineva ar spune „Pot să vă asigur că simt imaginea vizuală la cinci centimetri în spatele rădăcinii nasului meu“, ce ar trebui să-i răspundem? Ar trebui să zicem că el nu spune adevărul sau că nu poate exista o asemenea senzaţie? Şi dacă el ne întreabă atunci „Cunoaşteţi toate senzaţiile care există? De unde ştiţi că nu există o asemenea senzaţie?“

Ce se întâmplă dacă solomonarul ne spune că, atunci când ţine bagheta, *simte* că apa e la doi metri sub pământ? Sau că *simte* că un amestec de cupru şi aur se află la doi metri sub pământ? Să presupunem că la îndoielile noastre, el răspunde: „Voi puteţi aprecia o lungime atunci când o vedeţi. De ce n-aş avea eu un alt mod de a o aprecia?“

Dacă înțelegem ideea unei asemenea aprecieri, ne vom clarifica asupra naturii îndoielilor noastre în ceea ce privește afirmațiile solomonarului, și ale omului care spunea că simte imaginea vizuală în spatele rădăcinii nasului.

Avem, pe de o parte enunțul „acest creion are lungimea de paisprezece centimetri", iar, pe de altă parte, „simt că acest creion are lungimea de paisprezece centimetri" și trebuie să ne clarificăm asupra relației dintre gramatica primului enunț și gramatica celui de-al doilea. La enunțul „Simt în mâna mea că apa este la un metru sub pământ", am dori să răspundem: „Nu știu ce *înseamnă* asta". Dar solomonarul ar spune: „Cu siguranță că știi ce înseamnă asta. Știi ce înseamnă «un metru sub pământ» și știi ce înseamnă «simt»!" La aceasta eu i-aș răspunde: știu ce înseamnă un cuvânt *în anumite contexte*. Astfel, eu înțeleg expresia „un metru sub pământ", să zicem, în situațiile „Măsurătoarea a arătat că apa curge la un metru sub pământ". „Dacă săpăm până la adâncimea de un metru vom da de apă", „Adâncimea apei este, măsurând din ochi, de un metru". Dar folosirea expresiei „o senzație în mâini că apa este la un metru sub pământ" trebuie încă să mi se explice.

L-am putea întreba pe solomonar „cum ai învățat înțelesul expresiei «un metru»? Presupunem că l-ai învățat prin aceea că ți s-au arătat asemenea lungimi, că le-ai măsurat și altele de acest fel.

Ai fost oare, de asemenea, învățat să vorbești și despre o senzație că apa este la un metru sub pământ, o senzație, să zicem, în mâinile tale? Căci dacă nu, ce anume te-a făcut să legi expresia «un metru» de o senzație în mâna ta?“ Să presupunem că am apreciat lungimile din ochi, dar că nu am măsurat niciodată cu palma vreo lungime. Cum am putea aprecia o lungime în centimetri măsurând-o cu palma? Cu alte cuvinte, cum am interpreta experiența măsurării cu palma în centimetri? Întrebarea este: ce legătură există între o senzație tactilă, să zicem, și experiența măsurării unui lucru cu ajutorul unui băț de un metru? Această legătură ne va arăta ce înseamnă „a simți că un lucru are lungimea de cincisprezece centimetri“. Să presupunem că solomonarul ar spune „Nu am învățat niciodată să pun în legătură adâncimea la care se află apa sub pământ cu senzații din mâna mea, dar când am o anumită senzație de încordare în mâinile mele, atunci cuvintele «un metru» îmi vin în minte“. Noi am răspunde „Iată o cât se poate de bună explicație a ceea ce înțelegi tu prin «a simți că adâncimea este de un metru», iar enunțul că simți acest lucru nu va avea o semnificația nici mai mare, nici mai mică decât i-a dat-o explicația ta. Iar dacă experiența arată că adâncimea reală a apei corespunde totdeauna cu cuvintele «*n* metri» care îți vin în minte, atunci ceea ce simți va fi foarte util pentru determinarea adâncimii apei“.

— Tu vezi însă că semnificația cuvintelor „Simt că apa este la *n* metri sub pământ" trebuia să fie explicată; ea nu era cunoscută atunci când era cunoscută în sensul obişnuit (adică în contextele obişnuite) semnificația cuvintelor „*n* metri". — Noi nu zicem că omul care ne spune că simte imaginea vizuală la cinci centimetri în spatele rădăcinii nasului său minte sau vorbeşte aiurea. Spunem însă că nu înțelegem sensul unei asemenea expresii. Ea combină cuvinte bine cunoscute, dar le combină într-un mod pe care noi încă nu-l înțelegem. Gramatica acestei expresii rămâne să ne fie explicată.

Importanța examinării răspunsului dat de solomonar stă în faptul că adesea credem că am dat înțeles unui enunț P dacă afirmăm doar „*Simt* (sau cred) că P e adevărat". (Vom vorbi cu alt prilej[1] de afirmația profesorului Hardy că teorema lui Goldbach este o judecată [*proposition*] deoarece el poate crede că ea este adevărată.) Am spus deja că prin simpla explicare a semnificației cuvintelor „un metru" în modul obişnuit noi nu am explicat încă sensul expresiei „a simți că apa e la un metru" etc. Acum, noi n-am fi simțit aceste dificultăți dacă solomonarul ar fi spus că *învățase* să aprecieze adâncimea la care este apa săpând după ea, să zicem, ori de câte ori avea acea senzație anume

---

[1] Această promisiune nu a fost ţinută. (Notă la ediţia engleză)

şi legând astfel asemenea senzaţii cu *măsurători* ale adâncimii. Trebuie acum să examinăm relaţia dintre procesul *a învăţa să apreciezi* şi actul aprecierii. Importanţa acestei examinări constă în aceea că ea se aplică relaţiei dintre învăţarea semnificaţiei unui cuvânt şi folosirea lui. Sau, mai general, constă în aceea că ea arată diferitele relaţii posibile dintre o regulă dată şi aplicarea ei.

Să luăm în considerare procesul aprecierii unei lungimi din ochi: este cum nu se poate mai important că ne dăm seama că există foarte multe procese diferite pe care le numim „a aprecia din ochi".

Consideraţi aceste cazuri:

(1) Cineva întreabă: „Cum ai apreciat înălţimea acestei clădiri?"

Răspund: „Are patru etaje; presupun că fiecare etaj are circa cinci metri înălţime; înălţimea trebuie deci să fie de aproximativ douăzeci de metri".

(2) În alt caz: „Ştiu cu aproximaţie cum arată un metru de la această distanţă; trebuie deci să aibă o lungime de vreo patru metri".

(3) Sau iarăşi: „Îmi pot închipui un om înalt ajungând până aproape de această înălţime; trebuie deci să fie la vreo doi metri deasupra pământului".

(4) Sau: „Nu ştiu; pare a fi cam de un metru".

E probabil ca acest din urmă caz să ne încurce. Dacă întrebăm „ce s-a întâmplat atunci când omul

a apreciat lungimea?“, atunci răspunsul corect ar putea fi: „el *a privit* lucrul şi *a spus* «pare a fi cam de un metru»“. Asta poate fi tot ce s-a întâmplat.

Am spus mai înainte că n-ar fi trebuit să fim derutați de răspunsul solomonarului, dacă el ne-ar fi spus că *a învățat* cum să apreciezе adâncimea. A învăța să apreciezi este ceva ce poate fi văzut, în linii mari, ca aflându-se în două relații diferite cu actul aprecierii; fie drept cauză a fenomenului aprecierii, fie ca furnizându-ne o regulă (o tabelă, o diagramă sau aşa ceva) pe care să o folosim când apreciem.

Să presupunem că învăț pe cineva folosirea cuvântului „galben“ arătându-i în mod repetat o pată galbenă şi pronunțând cuvântul. Cu altă ocazie îl fac să aplice ceea ce a învățat, dându-i ordinul „alege o minge galbenă din acest sac“. Ce s-a întâmplat, de fapt, atunci când el mi-a ascultat ordinul? Spun „poate că nimic altceva decât asta: mi-a auzit cuvintele şi a scos o minge galbenă din sac“. Am putea fi însă înclinați să credem că nu se putea ca asta să fi fost tot; iar *genul* de lucruri pe care le-am sugera este că, atunci când *a înțeles* ordinul, el şi-a reprezentat ceva galben şi apoi a ales o minge conform cu imaginea respectivă. Pentru a vedea însă că acest lucru nu este *necesar* să ne amintim că aş fi putut să-i dau ordinul „Reprezintă-ți o pată galbenă“. Am mai fi oare în continuare înclinați să presupunem că el îşi reprezintă mai întâi o pată galbenă, în momentul

în care îmi *înțelege* ordinul, și apoi își reprezintă o pată galbenă care să concorde cu prima? (Iar acum nu spun că așa ceva nu este posibil. Numai că prezentarea lucrurilor în acest fel arată de îndată că nu e nevoie să se întâmple așa. Aceasta, în treacăt fie zis, ilustrează metoda filozofiei.)

Dacă cineva ne învață semnificația cuvântului „galben" dându-ne o definiție ostensivă de un fel oarecare (o regulă a folosirii cuvântului), această învățare poate fi privită în două feluri diferite.

A. Învățarea este instrucție. Instrucția ne face să asociem o imagine galbenă, lucruri de culoare galbenă, cu cuvântul „galben". Astfel, atunci când am dat ordinul „alege o minge galbenă din acest sac", cuvântul „galben" s-ar fi putut să aducă în minte o imagine de galben ori o senzație de recunoaștere în momentul în care privirea persoanei cădea pe mingea galbenă. S-ar putea spune că învățarea prin instrucție a construit în acest caz un mecanism psihic. Totuși aceasta n-ar fi decât o ipoteză sau altfel o metaforă. Am putea *compara* învățarea cu instalarea unei legături electrice între un întrerupător și un bec. Ceea ce corespunde unei legături greșite sau uneia întrerupte ar fi atunci ceea ce numim uitarea explicației sau a semnificației cuvântului. (Va trebui să vorbim mai târziu despre semnificația lui „a uita semnificația unui cuvânt".)[1]

---

[1] Wittgenstein nu face nicăieri acest lucru. (Notă la ediția engleză)

Atâta vreme cât învățarea creează asocierea, senzația de recunoaştere etc., etc., ea este *cauza* fenomenelor de înțelegere, de îndeplinire a ordinelor etc.; şi este o ipoteză că procesul de învățare ar fi necesar pentru a produce aceste efecte. În acest sens ne putem închipui că *toate* procesele înțelegerii, îndeplinirii ordinelor etc. ar fi avut loc fără ca cel în cauză să fi învățat vreodată limba. (Tocmai acum, acest lucru pare extrem de paradoxal.)

B. Învățarea ar fi putut să ne furnizeze o regulă care să fi fost ea însăşi conținută în procesele de înțelegere, executare a ordinelor etc.; „conținută" însemnând, în orice caz, că expresia acestei reguli face parte din aceste procese.

Trebuie să distingem între ceea ce s-ar putea numi „proces care este *în acord cu* o regulă" şi „proces care conține o regulă" (în sensul de mai sus).

Să luăm un exemplu. Cineva mă învață să ridic la pătrat numerele cardinale; el scrie şirul

1 2 3 4,

şi-mi cere că le ridic la pătrat. (Voi înlocui în acest caz din nou toate procesele ce au loc „în minte" cu procese de calcul pe hârtie.) Să presupunem că, sub primul rând, eu scriu apoi:

1 4 9 16.

Ceea ce am scris este în acord cu regula generală a ridicării la pătrat; dar, în mod evident, este,

de asemenea, în acord şi cu nenumărate alte reguli; iar dintre acestea, ea nu este mai mult în acord cu una decât cu alta. În sensul în care am vorbit mai înainte despre o regulă conținută într-un proces, *nici o* regulă nu a fost conținută în acesta. Să presupunem că, pentru a obține rezultatele mele, am calculat 1 x 1, 2 x 2, 3 x 3, 4 x 4 (adică, în cest caz, am scris calculele pe hârtie); şi aceasta ar fi, din nou, în acord cu nenumărate reguli. Să presupunem, pe de altă parte, că pentru a obține rezultatele mele am scris pe hârtie ceea ce s-ar putea numi „regula ridicării la pătrat“, în formă algebrică, să zicem. În acest caz regula a fost conținută într-un fel în care nu a fost nici o altă regulă.

Vom spune că regula este *conținută* în înțelegere, în executarea unui ordin etc., dacă, aşa cum aş dori să exprim lucrurile, simbolul regulii face parte din calcul. (Cum nu ne interesează unde au loc procesele de gândire, calcul, putem, pentru scopurile noastre, să ne închipuim că aceste calcule au fost făcute în întregime pe hârtie. Diferența intern-extern nu ne preocupă.)

Un exemplu caracteristic pentru cazul B ar fi cel în care învățarea ne-a furnizat un tabel pe care îl folosim efectiv în înțelegere, îndeplinirea ordinelor etc. Dacă suntem învățați să jucăm şah, e posibil ca cineva să ne învețe reguli. Dacă apoi jucăm şah, nu e neapărat necesar ca aceste reguli

să fie conținute în actul de a juca. Dar ele pot fi. Să ne închipuim, de exemplu, că regulile au fost exprimate în forma unui tabel; pe o coloană sunt desenate formele pieselor, iar pe o coloană paralelă găsim diagrame ce arată „libertatea“ (mutările admise ale) pieselor. Să presupunem acum că felul în care jucăm conține realizarea unor treceri de la forma piesei la mutările posibile — treceri care se fac mişcând degetul de-a lungul tabelului — şi apoi efectuarea uneia din aceste mutări.

Învățarea ca istorie ipotetică a acțiunilor pe care le realizăm (înțelegere, îndeplinire a unui ordin, apreciere a unei lungimi etc.) iese în afara considerațiilor noastre. Regula pe care am învățat-o de la cineva şi care este apoi aplicată ne interesează doar în măsura în care este conținută în acțiune. O regulă, în măsura în care ne interesează pe noi, nu acționează la distanță.

Să presupunem că am arătat spre o bucată de hârtie şi am spus cuiva: „numesc culoarea aceasta «roşu»“. După aceea îi dau ordinul: „acum pictează-mi o pată roşie“. Apoi îl întreb: „de ce, executându-mi ordinul, ai pictat tocmai această culoare?“ Răspunsul lui ar putea fi atunci: „Această culoare (spune el, arătând mostra pe care i-am dat-o) a fost numită «roşu»; iar pata pe care am pictat-o are, după cum vezi, culoarea mostrei“. El mi-a dat acum un temei pentru executarea ordinului în

felul în care mi-a cerut-o. A da un temei pentru ceea ce ai făcut sau ai spus înseamnă a arăta o *cale* care conduce la această acțiune. În unele cazuri, aceasta înseamnă a spune pe ce cale ai mers tu însuți; în altele, înseamnă a descrie o cale care conduce acolo şi este în acord cu anumite reguli acceptate. Astfel, atunci când ar fi întrebată „de ce mi-ai executat ordinul pictând tocmai această culoare?", persoana respectivă ar fi putut descrie calea pe care a urmat-o pentru a ajunge tocmai la această nuanță de culoare. Aşa ar fi fost dacă, la auzul cuvântului „roşu", ea ar fi luat mostra pe care i-o dădusem, cu eticheta „roşu", şi ar fi *copiat* acea mostră în timp ce picta pata. Pe de altă parte, ea ar fi putut s-o picteze „automat" sau după o imagine din memorie, dar, atunci când i s-ar fi cerut să indice temeiul, ar fi putut totuşi să arate spre mostră şi să spună că ea se potriveşte cu pata pe care a pictat-o. În acest din urmă caz, temeiul indicat ar fi fost de al doilea fel, adică o justificare *post hoc*.

Acum, dacă credem că n-ar putea exista înțelegere sau executare a unui ordin fără o învățare prealabilă, atunci considerăm că învățarea este ceva care furnizează un *temei* pentru a face ceea ce facem; ea oferă calea pe care mergem. Acum, există ideea că, dacă un ordin este înțeles şi îndeplinit, trebuie să existe un temei pentru a-l îndeplini aşa cum o facem; şi, de fapt, un lanț de

temeiuri care merg înapoi la infinit. Este ca şi cum cineva ar zice: „Oriunde te afli, trebuie să fi ajuns acolo dintr-un alt loc, iar în acest loc trebuie să fi venit din altul, şi aşa mai departe *ad infinitum*". (Pe de altă parte, dacă ai fi spus „oriunde te afli, *ai fi putut* ajunge acolo din alt loc aflat la zece metri distanță; iar în acel alt loc dintr-un al treilea, aflat şi el la zece metri distanță şi aşa mai departe *ad infinitum*", atunci ai fi subliniat *posibilitatea* infinită de a face un pas. Prin urmare, ideea unui lanț infinit de temeiuri apare dintr-o confuzie asemănătoare cu aceasta: că o linie de o anumită lungime se compune dintr-un număr infinit de părți, deoarece ea este divizibilă în mod indefinit, adică, deoarece posibilitatea de a o divide nu are capăt.)

Pe de altă parte, dacă înțelegi că lanțul de temeiuri *reale* are un început, nu vei mai fi revoltat de ideea unui caz în care nu există *nici un* temei pentru felul în care execuți un ordin. Însă, în acest punct, apare o altă confuzie, aceea dintre temei şi cauză. Ceea ce te conduce la această confuzie este folosirea ambiguă a expresiei „de ce". Astfel, atunci când lanțul de temeiuri a ajuns la capăt şi totuşi întrebarea „de ce?" se pune încă, eşti înclinat să indici o cauză în locul unui temei. Dacă, bunăoară, la întrebarea „de ce ai pictat tocmai aşa această culoare când ți-am spus să pictezi o pată roşie?" dai răspunsul: „Mi s-a arătat o mostră din această culoare şi totodată s-a rostit cuvântul

«roşu»; iar, ca urmare, când aud acum cuvântul «roşu», această culoare îmi vine totdeauna în minte", atunci ceea ce ai indicat este o cauză a acțiunii tale, şi nu un temei.

Judecata că acțiunea ta are cutare şi cutare cauză este o ipoteză. Ipoteza este bine întemeiată dacă am avut un număr de experiențe care, în linii mari vorbind, concordă în a indica faptul că acțiunea ta este rezultatul constant al anumitor condiții pe care le numim atunci cauzele acțiunii. Pentru a cunoaşte temeiul pe care-l aveai pentru a face un anumit enunț, pentru a acționa într-un fel anume etc., nu este necesar un număr de experiențe care concordă, iar enunțarea temeiului pe care l-ai avut nu este o ipoteză. Deosebirea dintre gramatica cuvântului „temei" şi cea a cuvântului „cauză" este foarte asemănătoare cu deosebirea dintre gramatica cuvântului „motiv" şi cea a cuvântului „cauză". Despre cauză se poate spune că nu poate fi *cunoscută*, ci că despre ea putem *face* doar *conjecturi*. Pe de altă parte se spune adesea: „Cu siguranță că trebuie să ştiu de ce am făcut-o", atunci când se vorbeşte despre *motiv*. Dacă spun: „putem numai *presupune* cauza dar *motivul* îl *cunoaştem*", acest enunț se va dovedi mai târziu a fi unul gramatical. Acel „putem" se referă la o posibilitate *logică*.

Dubla folosire a expresiei „de ce", în întrebări privitoare la cauză şi în întrebări privitoare la

motiv, împreună cu ideea că putem cunoaşte, nu doar presupune, motivele noastre, dă naştere confuziei după care un motiv este o cauză de care suntem nemijlocit conştienţi, o cauză „văzută dinăuntru“ sau o cauză trăită. A da un temei este asemănător cu a da calculul prin care ai ajuns la un anumit rezultat.

Să ne întoarcem la afirmația că gândirea constă în esență în operarea cu semne. Ceea ce am vrut eu să zic este că e derutant să spunem că „gândirea este o activitate mintală“. Întrebarea „ce fel de activitate este gândirea“ e analoagă cu aceasta: „Unde are loc gândirea?“ Putem răspunde: pe hârtie, în cap, în minte. Nici una dintre aceste indicări ale locului nu ne dă locul gândirii. Folosirea tuturor acestor specificări este corectă, dar nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de asemănarea formei lor lingvistice şi să ne facem o concepție greşită despre gramatica lor. Ca, de exemplu, atunci când spunem: „Cu siguranță că locul *real* al gândului este în capul nostru“. Acelaşi lucru se aplică la înțelegerea gândirii ca o activitate. Este corect să spunem că gândirea este o activitate a mâinii care scrie, a laringelui, a capului şi a minții, atâta vreme cât înțelegem gramatica acestor enunțuri. Şi este, mai departe, extrem de important să ne dăm seama cum, înțelegând greşit gramatica expresiilor noastre, ajungem să credem despre un anumit enunț dintre acestea că ne-ar da sediul *real* al activității de gândire.

Există o obiecție împotriva afirmației că gândirea este ceva de felul unei activități a mâinii. Gândirea, am dori să spunem, este parte a „experienței noastre private“. Ea nu este materială, ci este un eveniment în conştiința privată. Această obiecție este exprimată în întrebarea: „Ar putea oare o maşină să gândească?“ Voi vorbi despre asta mai târziu*, iar acum n-am să fac decât să vă trimit la o întrebare analoagă: „Poate o maşină să aibă dureri de dinți?“ Veți fi cu siguranță înclinați să ziceți: „O maşină nu poate avea dureri de dinți“. Tot ce am să fac acum va fi să vă atrag atenția asupra folosirii pe care ați dat-o cuvântului „poate“ şi vă întreb: „Ați vrut să ziceți că întreaga noastră experiență trecută a arătat că niciodată o maşină nu a avut dureri de dinți?“ Imposibilitatea de care vorbiți este una logică. Întrebarea este: Care este relația dintre gândire (sau durere de dinți) şi subiectul care gândeşte, care are dureri de dinți etc.? N-o să mai spun nimic despre asta acum.

Dacă spunem că gândirea înseamnă, în esență, operare cu semne, prima întrebare pe care ați putea-o pune este: „Ce sunt semnele?“ — În loc de a da orice fel de răspuns general la această întrebare, am să vă propun să privim mai îndeaproape cazurile particulare pe care le-am numi „operare cu semne“. Să privim un exemplu simplu

---

* Pentru alte observaţii asupra acestui subiect vezi p. 117.

de operare cu cuvinte. Dau cuiva ordinul: „adu-mi şase mere de la prăvălie“, şi voi descrie un fel de a urma un asemenea ordin: Cuvintele „şase mere“ sunt scrise pe o bucată de hârtie, hârtia este înmânată vânzătorului, vânzătorul compară cuvântul „măr“ cu etichete de pe diferitele rafturi. El constată că acesta corespunde cu una dintre etichete, numără de la 1 la numărul scris pe bucata de hârtie şi pentru fiecare număr ia un fruct de pe raft şi-l pune într-o pungă. — Iar aici avem un caz de folosire a cuvintelor. Am să vă atrag în viitor atenția în mod repetat asupra a ceea ce voi numi jocuri de limbaj. Acestea sunt căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului comun, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvinte. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului şi ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii şi întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obişnuită a limbajului dispare. Vedem

activități, reacții ce sunt distincte şi transparente. Pe de altă parte, noi recunoaştem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi.

Acum, ceea ce face să ne fie greu să adoptăm această linie de cercetare este setea noastră de generalitate.

Această sete de generalitate este rezultanta mai multor tendințe legate de anumite confuzii filozofice. Aici există:

(a) Tendința de a căuta ceva comun tuturor entităților pe care le subsumăm în mod obişnuit unui termen general. — Suntem înclinați să credem că trebuie să existe ceva comun tuturor jocurilor, să zicem, şi că această proprietate comună îndreptățeşte aplicarea termenului general „joc" la diferitele jocuri; în timp ce jocurile formează o *familie* ai cărei membri au asemănări de familie. Unii au acelaşi nas, alții aceleaşi sprâncene, pe când alții acelaşi mers; şi aceste asemănări se suprapun parțial. Ideea că un concept general este o însuşire comună a instanțelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că *însuşirile* sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au acele însuşiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase

tot aşa cum alcoolul este un ingredient al berii şi vinului şi că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos.

(b) Există o tendință, înrădăcinată în formele noastre obişnuite de exprimare, de a gândi că omul care a învățat să înțeleagă un termen general, să zicem, termenul „frunză", a ajuns prin aceasta să aibă un fel de imagine generală a frunzei, în opoziție cu imaginile anumitor frunze. Atunci când învăța semnificația cuvântului „frunză", i s-au arătat diferite frunze, iar faptul că i s-au arătat anumite frunze a fost numai un mijloc folosit în scopul de a produce „în el" o idee pe care ne-o închipuim ca fiind un fel de imagine generală. Spunem că el vede ceea ce este comun tuturor acestor frunze; şi acest lucru e adevărat, dacă prin el înțelegem că, atunci când e întrebat, el ne poate spune anumite trăsături sau însuşiri pe care le au ele în comun. Suntem însă înclinați să credem că ideea generală de frunză este ceva de felul unei imagini vizuale, dar una care conține doar ceea ce este comun tuturor frunzelor. (Fotografie-robot galtoniană). Ceea ce este iarăşi legat de ideea că semnificația unui cuvânt este o imagine sau un lucru corelat cu cuvântul. (În mare, aceasta înseamnă că noi privim cuvintele ca şi cum ele toate ar fi nume proprii, iar apoi confundăm purtătorul unui nume cu semnificația numelui.)

(c) Din nou, ideea pe care o avem despre ceea ce se întâmplă atunci când „prindem“ ideea generală „frunză“, „plantă“ etc., etc. este legată de confuzia dintre o stare mintală, în sensul de stare a unui mecanism mintal ipotetic, pe de o parte, şi o stare mintală în sensul de stare a conştiinţei (durere de dinţi etc.), pe de altă parte.

(d) Setea noastră de generalitate are şi o altă sursă principală: preocuparea noastră pentru metoda ştiinţei. Mă refer la metoda de a reduce explicaţia fenomenelor naturii la cel mai mic număr posibil de legi primitive ale naturii; iar, în matematică, la metoda de a unifica tratarea diferitelor subiecte prin folosirea unei generalizări. Filozofii au în mod constant în faţa ochilor metoda ştiinţelor naturii şi sunt tentaţi în mod irezistibil să pună întrebări şi să răspundă la ele în felul ştiinţelor naturii. Această tendinţă este adevărata sursă a metafizicii şi îl conduce pe filozof într-un întuneric complet. Aş vrea să spun aici că treaba noastră nu poate fi niciodată aceea de a reduce ceva la altceva sau de a explica ceva. Filozofia *este* într-adevăr „pur descriptivă“. (Gândiţi-vă la întrebări ca „Există date ale simţurilor?“ şi puneţi-vă întrebarea: ce metodă de a determina acest lucru există? Introspecţia?)

În loc de „setea de generalitate“ aş fi putut spune, de asemenea, „atitudine dispreţuitoare faţă de cazul particular“. Dacă, de exemplu, cineva

încearcă să explice conceptul de număr şi ne spune că definiția cutare şi cutare nu merge sau este greoaie pentru că se aplică doar, să zicem, numerelor cardinale finite, atunci eu aş răspunde că simplul fapt că el a putut da o asemenea definiție limitată face această definiție extrem de importantă pentru noi. (*Nu* eleganța este ceea ce căutăm noi să obținem.) Căci de ce ar trebui ca ceea ce au în comun numerele finite şi transfinite să fie mai interesant pentru noi decât ceea ce le deosebeşte? Sau mai curând, n-ar fi trebuit să spun „de ce ar trebui să fie mai interesant pentru noi“ căci *nu este* mai interesant; iar acest lucru caracterizează felul nostru de a gândi.

Atitudinea față de ceea ce este mai general şi de ceea ce este mai special în logică este legată de folosirea cuvântului „gen“, care poate produce confuzii. Vorbim de genuri de numere, genuri de propoziții, genuri de demonstrații şi, de asemenea, despre genuri de mere, genuri de hârtie etc. Într-un sens, ceea ce defineşte genul sunt însuşiri ca dulceața, duritatea etc. În celălalt sens, diferitele genuri sunt structuri gramaticale diferite. Un tratat de pomologie ar putea fi considerat incomplet dacă există genuri de mere pe care nu le menționează. Avem aici o normă pentru completitudine în natură. Pe de altă parte, să presupunem că ar exista un joc asemănător cu şahul dar mai simplu, căci în el nu s-ar folosi pioni. Am numi oare acest joc „incomplet“? Sau ar trebui oare să spunem

că un joc este mai complet decât şahul dacă el ar cuprinde într-un anumit fel şahul, dar i-ar adăuga elemente noi? Dispreţul pentru ceea ce în logică pare a fi cazul mai puţin general izvorăşte din ideea că el este incomplet. Este de fapt derutant să vorbeşti despre aritmetica numerelor cardinale ca despre ceva special, în opoziţie cu ceva mai general. Aritmetica numerelor cardinale nu poartă nici un semn de incompletitudine, şi nici o aritmetică a numerelor cardinale şi finite. (Între formele logice nu există distincţii fine aşa cum există între gusturile diferitelor genuri de mere.)

Dacă studiem, să zicem, gramatica cuvintelor „a dori“, „a gândi“, „a înţelege“, „a crede“ nu vom fi nemulţumiţi atunci când vom fi descris diferite cazuri de dorinţă, gândire etc. Dacă cineva ar spune „cu siguranţă că asta nu e tot ce numim «a dori»“, i-am răspunde „cu siguranţă că nu, dar poţi construi, dacă doreşti, cazuri mai complicate“. Şi, în cele din urmă, nu există o singură clasă determinată de trăsături ce caracterizează toate cazurile de dorinţă (cel puţin nu în cazurile folosirii comune a cuvântului). Dacă, pe de altă parte, vrei să dai o definiţie a dorinţei, adică să trasezi o graniţă netă, atunci eşti liber să o trasezi după cum crezi de cuviinţă; iar această graniţă nu va coincide niciodată complet cu folosirea reală, căci această folosire nu are nici o graniţă netă.

Ideea că, pentru a te clarifica asupra semnificației unui termen general, trebuie să găsești elementul comun din toate întrebuințările sale a încătușat cercetarea filozofică, deoarece nu numai că ea nu a dus la nici un rezultat, dar l-a și făcut pe filozof să respingă cazurile concrete ca fiind nerelevante, în timp ce numai acestea l-ar fi putut ajuta să înțeleagă folosirea termenului general. Când Socrate întreabă „ce este cunoașterea?“[1] el nu are în vedere enumerarea cazurilor de cunoaștere nici măcar ca un răspuns *preliminar*. Dacă aș vrea să aflu ce este aritmetica, aș fi într-adevăr foarte mulțumit cu cercetarea cazului aritmeticii numerelor cardinale finite. Căci

(a) aceasta m-ar conduce la toate cazurile mai complicate,

(b) o aritmetică a numerelor cardinale finite nu este incompletă, nu are goluri care să fie apoi umplute de restul aritmeticii.

Ce se întâmplă dacă A îl așteaptă pe B, de la 4 la 4.30, să sosească în camera sa? Într-unul din sensurile în care e folosită expresia „a aștepta ceva de la 4 la 4.30“, ea nu se referă — cu siguranță — la un proces sau la o stare a minții care are loc în acest interval, ci la o mulțime de activități și stări mintale diferite. Dacă, bunăoară, îl aștept pe B să vină la ceai, ceea ce se petrece *poate* fi: la ora patru mă uit în agendă și văd numele „B“

---

[1] *Theaitetos* 146 D – 147 C.

înscris la data de azi; pregătesc ceaiul pentru două persoane; mă gândesc o clipă „oare B fumează?“ şi scot ţigările; spre 4.30 încep să fiu nerăbdător; îmi închipui cum va arăta B când intră în camera mea. Toate acestea poartă numele „a-l aştepta pe B de la 4 la 4.30“. Şi există nenumărate variante ale acestui proces pe care le descriem, toate, cu ajutorul aceleiaşi expresii. Dacă cineva întreabă ce au în comun diferitele procese de a aştepta pe cineva la ceai, răspunsul este că nu există nici o unică trăsătură comună tuturor, deşi există multe trăsături comune care se suprapun parţial. Aceste cazuri de aşteptare formează o familie; ele au asemănări de familie care nu sunt definite clar.

Există şi o folosire total diferită a cuvântului „aşteptare“, dacă îl folosim pentru a ne referi la o anumită senzaţie. Această folosire a unor cuvinte ca „dorinţă“, „aşteptare“ etc. se impune de la sine de îndată. Există o legătură evidentă între această folosire şi cea descrisă mai sus. Nu există nici o îndoială că în multe cazuri dacă aşteptăm pe cineva, în primul sens, unele, sau chiar toate activităţile descrise sunt însoţite de un sentiment specific, de o tensiune; şi este firesc să se folosească cuvântul „aşteptare“ pentru această experienţă a tensiunii.

Se ridică acum întrebarea: trebuie numită această senzaţie „senzaţia de aşteptare“ sau „senzaţia aşteptării că va sosi B“? În primul caz, a spune că te afli într-o stare de aşteptare nu descrie

pe deplin — să recunoaştem — situaţia de aşteptare a producerii cutărui şi cutărui eveniment. Cel de-al doilea caz este interpretat adesea în pripă ca o explicaţie a folosirii expresiei „a aştepta să se întâmple cutare şi cutare lucru“ şi am putea chiar crede că această explicaţie ne plasează pe un teren sigur, căci oricărei alte întrebări i se răspunde spunându-se că senzaţia de aşteptare este imposibil de definit.

Nu există nici o obiecţie faţă de numirea unei anumite senzaţii „aşteptarea că B va veni“. Pot chiar să existe bune temeiuri practice pentru a folosi o atare expresie. Dar să observăm: dacă am explicat semnificaţia expresiei „a aştepta ca B să vină“ în acest fel, atunci nu explicăm astfel nici o altă expresie care este derivată din aceasta prin înlocuirea lui „B“ cu un alt nume. S-ar putea spune că expresia „a aştepta ca B să vină“ nu este o valoare a unei funcţii „a aştepta ca *x* să vină“. Pentru a înţelege acest lucru, să comparăm cazul nostru cu cel al funcţiei „eu mănânc *x*“. Noi înţelegem propoziţia „Eu mănânc un scaun“ deşi nu am fost învăţaţi anume care este semnificaţia expresiei „a mânca un scaun“.

Rolul pe care îl joacă în cazul nostru numele „B“ în expresia „Îl aştept pe B“ poate fi comparat cu cel jucat de numele „Bright“ în expresia „boala lui Bright“.[1] Să comparăm gramatica

---

[1] Vezi *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.02.

acestui cuvânt, atunci când el desemnează o anumită boală, cu cea a expresiei „boala lui Bright“, atunci când ea înseamnă boala pe care o are Bright. Voi caracteriza diferența dintre ele spunând că cuvântul „Bright“ este, în primul caz, un indice în cadrul *numelui* complex „boala lui Bright“; în cel de-al doilea caz, îl voi numi argument al funcției „boala lui *x*“. S-ar putea spune că un indice *face aluzie* la ceva, iar o asemenea aluzie poate fi justificată în cele mai diferite feluri. Astfel, a numi o senzație „așteptarea că B va veni“ înseamnă a-i da un nume complex, iar „B“ face desigur aluzie la omul a cărui sosire a fost precedată regulat de senzație.

Putem folosi, de asemenea, expresia „așteptarea că B va veni“ nu ca pe un nume, ci ca pe o caracteristică a anumitor senzații. Am putea, de exemplu, explica lucrurile prin aceea că o anumită tensiune, dacă dispare o dată cu sosirea lui B, se spune că este așteptarea venirii lui B. Dacă folosim expresia în felul acesta, atunci e adevărat dacă spunem că nu știm ce așteptăm până când așteptarea noastră nu s-a împlinit (vezi Russell). Dar nimeni nu poate crede că acesta este singurul fel și nici chiar cel mai obișnuit fel de a folosi cuvântul „a aștepta“. Dacă întreb pe cineva „pe cine aștepți?“ și, după primirea răspunsului, îl întreb din nou „ești sigur că nu aștepți pe altcineva?“, atunci, în cele mai multe cazuri,

această întrebare va fi socotită absurdă, iar răspunsul va fi ceva de felul „Cu siguranță că trebuie să știu pe cine aștept".

Se poate caracteriza înțelesul pe care îl dă Russell cuvântului „a dori" spunând că pentru el înseamnă un fel de foame. — Este o ipoteză că o anumită senzație de foame va dispărea dacă mâncăm ceva anume. Potrivit felului în care Russell folosește cuvântul „a dori" este absurd să spui „Doream un măr dar o pară m-a mulțumit."[1] Dar noi spunem uneori acest lucru, folosind cuvântul „a dori" altfel decât Russell. În acest sens putem spune că tensiunea proprie dorinței a fost înlăturată fără ca dorința să fi fost îndeplinită; și, de asemenea, că dorința a fost îndeplinită fără ca tensiunea să fi fost înlăturată. Adică, eu pot, în acest sens, să ajung să fiu mulțumit fără ca dorința mea să fi fost satisfăcută.

Cineva ar putea fi tentat să spună acum că diferența despre care vorbim revine pur și simplu la aceasta: că în unele cazuri știm ce dorim iar în altele nu. Există, cu siguranță, cazuri în care spunem „Simt că tânjesc după ceva, cu toate că nu știu după ce tânjesc" sau „Încerc o teamă, dar nu știu de ce anume mi-e teamă".

Putem acum descrie aceste cazuri spunând că avem anumite senzații care nu se referă la obiecte.

---

[1] Vezi B. Russell, *The Analysis of Mind*, III.

Expresia „nu se referă la obiecte“ introduce o distincție gramaticală. Dacă, în caracterizarea unor asemenea senzații, folosim vorbe ca „a se teme“, „a tânji“ etc. aceste vorbe vor fi intranzitive; „mă tem“ va fi analog lui „plâng“. Putem plânge pentru ceva, fără ca lucrul pentru care plângem să fie parte componentă a plânsului; adică am putea descrie tot ce se întâmplă atunci când plângem fără a aminti pentru ce plângem.

Să presupunem acum că eu aş spune să folosim expresia „Mi-e teamă“ şi altele asemănătoare numai tranzitiv. Acolo unde spuneam mai înainte „Am o senzație de teamă“ (intranzitiv), vom spune acum „Mă tem de ceva, dar nu ştiu de ce anume“. Există oare vreo obiecție împotriva acestui mod de a vorbi?

Am putea spune: „Nu există, în afară de faptul că atunci am folosit cuvântul «a şti» într-un fel ciudat“. Să considerăm acest caz: — avem un sentiment general, nedirecționat, de teamă. Mai târziu, avem o experiență care ne face să spunem „Acum ştiu de ce mă temeam. Mă temeam că se va întâmpla cutare şi cutare“. Este corect să descriem primul meu sentiment printr-un verb intranzitiv sau ar trebui să spun că teama mea avea un obiect, deşi eu nu ştiam că avea unul? Pot fi folosite ambele forme de descriere. Pentru a înțelege acest lucru, să examinăm următorul exemplu: — S-ar putea constata că este potrivit practic

ca o anume stare de degradare a unui dinte, neînsoțită de ceea ce în mod obişnuit numim „durere de dinți“, să fie numită „durere de dinți inconştientă“ şi să se folosească, într-un asemenea caz, exprimarea că avem o durere de dinți, dar nu ştim acest lucru. Tocmai în acest sens vorbeşte psihanaliza de gânduri inconştiente, acte inconştiente de voință etc. Este oare greşit să spun, în acest sens, că am o durere de dinți, dar nu ştiu nimic de ea? Nu e nimic greşit în aceasta, deoarece nu e nimic altceva decât un nou mod de a vorbi care poate fi oricând retradus în limbajul obişnuit. Pe de altă parte, în acest mod de a vorbi se foloseşte, evident, cuvântul „a şti“ într-un chip nou. Dacă vrei să examinezi cum este folosită această expresie, e util să te întrebi: „cum ar arăta, în acest caz, procesul de a ajunge să ştii?“, „Ce numim «a ajunge să ştii» sau «a descoperi»?“

Potrivit noii noastre convenții, nu este greşit să spui „Am o durere de dinți inconştientă“. Căci ce poți cere mai mult de la modul tău de a vorbi decât să deosebească între un dinte stricat care nu-ți produce dureri şi unul care îți produce? Însă noua expresie ne induce în eroare prin evocarea unor imagini şi analogii care fac să ne fie greu să respectăm convenția noastră. Şi este foarte greu să dăm la o parte aceste imagini dacă nu veghem permanent la asta; deosebit de greu atunci când, filozofând, luăm în considerare ceea ce *spunem*

despre lucruri. Astfel, datorită expresiei „durere de dinți inconștientă", este posibil sau să fii condus în mod greșit la credința că s-a făcut o descoperire extraordinară, o descoperire care, într-un anumit sens, răstoarnă felul nostru de a înțelege lucrurile, sau este posibil să fii extrem de încurcat de această expresie (încurcăturile filozofice) și să pui, eventual, o întrebare cum ar fi „Cum este oare posibilă o durere de dinți inconștientă?" Ai putea fi atunci tentat să negi posibilitatea unei dureri de dinți inconștiente; dar omul de știință îți va spune că este fapt dovedit că așa ceva există, și o va spune ca unul care distruge o prejudecată răspândită. El va spune: „Este, desigur, foarte simplu; există și alte lucruri despre care nu știi nimic și poate să existe, de asemenea, o durere de dinți despre care nu știi nimic. E pur și simplu o nouă descoperire". Nu vei fi mulțumit, dar n-ai să știi ce să răspunzi. Această situație apare mereu în raporturile dintre omul de știință și filozof.

Într-un asemenea caz, putem clarifica chestiunea spunând: „Ia să vedem cum sunt folosite în *acest* caz cuvintele «inconștient», «a ști» etc. și cum sunt ele folosite în alte cazuri". *Cât de departe merge analogia dintre aceste moduri de folosire*? Vom încerca de asemenea să construim noi expresii, pentru a risipi vraja acelora cu care suntem obișnuiți.

Am spus că a ne întreba ce am numit „a ajunge să știi", în cazul particular pe care-l examinăm,

este o cale de a examina gramatica (folosirea) cuvântului „a şti". Există o tentație de a gândi că această întrebare, dacă este într-adevăr relevantă, atunci este relevantă doar în mică măsură pentru întrebarea: „care este semnificația cuvântului «a şti»?" Ni se pare că suntem pe o cale lăturalnică atunci când punem întrebarea „Ce ar însemna în acest caz «a ajunge să ştii»?" Dar această întrebare este într-adevăr o întrebare privind gramatica cuvântului „a şti", şi acest lucru devine mai clar dacă o punem în forma: „Ce *numim* noi «a ajunge să ştii»?" Face parte din gramatica cuvântului „scaun" că *aceasta* este ceea ce numim „a sta pe scaun" şi face parte din gramatica cuvântului „semnificație" că *aceasta* este ceea ce numim „explicare a semnificației"; la fel, a explica criteriul pe care-l am eu pentru a stabili faptul că altcineva are o durere de dinți înseamnă a da o explicație gramaticală a expresiei „durere de dinți" şi, în acest sens, a da o explicație a semnificației expresiei „durere de dinți".

Atunci când am învățat folosirea expresiei „cutare are o durere de dinți" ni s-au arătat anumite feluri de comportare ale celor despre care se spune că au dureri de dinți. Ca exemplu al acestor feluri de comportare să luăm faptul că cineva se ține cu mâna de falcă. Am observat, să presupunem, că, în anumite cazuri, ori de câte ori aceste prime criterii mi-au spus că cineva are o durere

de dinți, o pată roşie apare pe obrazul acelei persoane. Să presupunem că aş spune acum cuiva „Văd că A are o durere de dinți, căci are o pată roşie de obraz“. El m-ar putea întreba: „De unde ştii că A are o durere de dinți atunci când vezi o pată roşie?“ Aş arăta atunci că anumite fenomene au coincis totdeauna cu apariția unei pete roşii.

Cineva poate continua şi poate să întrebe: „De unde ştii că el are o durere de dinți atunci când se ține de falcă?“ La aceasta, răspunsul ar putea fi: „Spun că *el* are o durere de dinți atunci când se ține de falcă pentru că şi eu mă țin de falcă atunci când am o durere de dinți“. Dar ce s-ar întâmpla dacă am continua cu întrebările: „Şi de ce să presupui că o durere de dinți corespunde faptului că el se ține de falcă, pentru simplul motiv că durerea ta de dinți corespunde faptului că tu te ții de falcă?“ N-ai să poți răspunde la această întrebare şi vei constata că aici atingem ultimul strat, adică am coborât până la nivelul convențiilor. (Dacă afirmi, ca răspuns la ultima întrebare, că, ori de câte ori am văzut oameni ținându-se de falcă şi i-am întrebat ce-i cu ei, mi-au răspuns: „Mă dor dinții“, aminteşte-ți că această experiență nu face decât să coreleze gestul ținerii de falcă cu rostirea anumitor cuvinte.)

Pentru a evita anumite confuzii elementare să introducem doi termeni opuşi: la întrebarea „De unde ştii că este vorba de cutare şi cutare?“ noi

răspundem uneori dând anumite „criterii“, iar alteori dând „simptome“. Dacă medicina numeşte *anghină* o inflamaţie produsă de un bacil anume, iar noi întrebăm, într-un caz particular, „de ce spui că acest om are anghină?“, atunci răspunsul „Am găsit bacilul cutare în sângele lui“ ne dă criteriul sau ceea ce am putea numi criteriul definitoriu al anghinei. Dacă, pe de altă parte, răspunsul ar fi fost „Gâtul lui este inflamat“, aceasta ar fi putut să ne dea un simptom al anghinei. Numesc „simptom“ un fenomen despre care experienţa ne-a învăţat că, într-un fel sau altul, se produce simultan cu fenomenul care reprezintă pentru noi criteriul definitoriu. Aşadar, a spune „Un om are anghină dacă acest bacil este descoperit în organismul lui“ este o tautologie sau un mod inexact de a formula definiţia „anghinei“. A spune însă „Un om are anghină ori de câte ori are gâtul inflamat“ înseamnă a face o ipoteză.

În practică, dacă am fi întrebaţi care fenomen este criteriul definitoriu şi care este un simptom, nu am fi, în cele mai multe din cazuri, în stare să răspundem la această întrebare, afară numai dacă am adopta o decizie arbitrară *ad hoc*. S-ar putea dovedi a fi un lucru practic să definim un cuvânt luând un fenomen drept criteriu definitoriu, dar ne vom lăsa uşor convinşi să definim cuvântul cu ajutorul a ceea ce, potrivit primei noastre folosiri, era un simptom. Medicii vor folosi nume de boli

fără a hotărî vreodată care fenomene trebuie luate drept criterii și care drept simptome; iar aceasta nu e neapărat o lipsă regretabilă de claritate. Căci să ne amintim faptul că în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte — și nici nu l-am învățat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuțiile noastre *noi* comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfășoară după reguli exacte.

Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire — la definiții etc. — atunci când folosim limbajul, dar, atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe din cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaștem definiția lor adevărată, ci pentru că nu există nici o „definiție" adevărată a lor. A presupune că *trebuie* să existe așa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte.

Când vorbim despre limbaj ca despre un simbolism folosit într-un calcul exact, ceea ce avem în minte poate fi întâlnit în științele naturii și în matematică. Folosirea obișnuită pe care o dăm limbajului corespunde acestui standard de exactitate doar în cazuri rare. De ce, atunci, filozofând,

comparăm mereu folosirea cuvintelor de către noi cu o folosire ce se desfăşoară după reguli exacte? Răspunsul este că încurcăturile pe care încercăm noi să le înlăturăm iau naştere totdeauna tocmai din această atitudine faţă de limbaj.

Să luăm ca exemplu întrebarea „Ce e timpul?“, aşa cum au pus-o Sfântul Augustin şi alţii. La prima vedere această întrebare cere o definiţie, dar apare de îndată întrebarea: „Ce am câştiga printr-o definiţie, câtă vreme ea ne poate conduce doar la alţi termeni nedefiniţi?“ Şi de ce ar fi cineva pus în încurcătură tocmai de lipsa unei definiţii a timpului şi nu de lipsa unei definiţii a cuvântului „scaun“? De ce n-am fi puşi în încurcătură în toate cazurile în care nu avem nici o definiţie? Dar o definiţie clarifică *gramatica* unui cuvânt. Şi, de fapt, tocmai gramatica cuvântului „timp“ este cea care ne pune în încurcătură. Noi doar exprimăm această încurcătură punând o întrebare întru câtva derutantă, şi anume întrebarea: „Ce este...?“ Această întrebare este exprimarea unei neclarităţi, a unui disconfort mintal şi ea este comparabilă cu întrebarea „De ce?“ aşa cum o pun adesea copiii. Şi această întrebare este exprimarea unui disconfort mintal, şi nu în mod necesar o întrebare cu privire la o cauză sau la un temei (Hertz, *Principiile mecanicii*). Iar încurcătura privind gramatica cuvântului „timp“ se naşte din ceea ce s-ar putea numi contradicţiile aparente din această gramatică.

Tocmai o asemenea „contradicție“ era cea care îl punea în încurcătură pe Sfântul Augustin, atunci când argumenta: Cum e posibil ca cineva să măsoare timpul? Căci trecutul nu poate fi măsurat, de vreme ce s-a dus de mult; iar viitorul nu poate fi măsurat căci încă nu a sosit. Iar prezentul nu poate fi măsurat deoarece n-are întindere.

Contradicția care pare să se producă aici ar putea fi numită un conflict între utilizări diferite ale unui cuvânt, în acest caz ale cuvântului „măsurare“. Augustin, am putea spune noi, se gândește la procesul de măsurare a unei *lungimi*; să zicem, distanța dintre două semne de pe o bandă în mișcare care trece pe lângă noi şi din care putem vedea doar o părticică (prezentul) aflată în fața noastră. Dezlegarea acestei probleme va consta în compararea a ce înțelegem prin „măsurare“ (gramatica cuvântului „măsurare“), atunci când îl aplicăm unei distanțe de pe o bandă în mişcare, cu gramatica acestui cuvânt atunci când el este aplicat timpului. Problema poate părea simplă, dar dificultatea ei extremă se datorează fascinației pe care o poate exercita asupra noastră analogia dintre două structuri similare ale limbajului nostru. (Este de folos să ne reamintim aici că pentru un copil este uneori aproape imposibil să creadă că un cuvânt poate avea două semnificații.)

Este acum clar că această problemă privitoare la conceptul de timp cere un răspuns care să fie

dat în forma unor reguli stricte. Problema este privitoare la reguli. Să luăm alt exemplu, întrebarea lui Socrate „Ce este cunoaşterea?“ Aici cazul este chiar mai clar, deoarece discuția începe cu aceea că învățăcelul dă un exemplu de definiție exactă, iar apoi se cere o definiție a cuvântului „cunoaştere“ analoagă cu aceasta. Aşa cum se pune problema, s-ar părea că este ceva greşit în folosirea obişnuită a cuvântului „cunoaştere“. Se pare că noi nu ştim ce înseamnă el şi că, prin urmare, poate, nu avem nici un drept să-l folosim. Aici am răspunde: „Nu există o singură utilizare exactă a cuvântului «cunoaştere»; dar putem să ne închipuim mai multe asemenea utilizări care vor fi mai mult sau mai puțin în acord cu felurile în care este folosit în realitate cuvântul“.

Omul care se găseşte într-o încurcătură filozofică vede o lege în felul în care e folosit un cuvânt şi, încercând să aplice această lege în mod consistent, dă peste cazuri în care ea îl conduce la rezultate paradoxale. Adeseori felul în care se desfăşoară discutarea unei asemenea încurcături este acesta: mai întâi se pune întrebarea „ce este timpul?“ Această întrebare creează aparența că ceea ce dorim este o definiție. Credem în mod greşit că o definiție este ceea ce va înlătura dificultatea (ca în anumite stări de indigestie, când simțim un fel de foame ce nu poate fi înlăturată mâncând). Apoi întrebării i se răspunde printr-o definiție

greşită; să zicem, „Timpul este mişcarea corpurilor cereşti“. Pasul următor constă în a vedea că această definiție este nesatisfăcătoare. Dar asta nu înseamnă decât că noi nu folosim cuvântul „timp“ ca sinonim cu „mişcarea corpurilor cereşti“. Totuşi, când spunem că prima definiție era greşită, suntem tentați să gândim că trebuie s-o înlocuim cu una diferită, cea corectă.

Să comparăm cu asta cazul definiției numărului. Aici explicația că un număr este acelaşi lucru cu o cifră satisface acea primă nevoie de definiție. Şi este foarte greu să nu întrebi: „Bine, dar dacă numărul nu este cifra, atunci *ce anume este*?“

Filozofia, în felul în care folosim noi cuvântul, este o luptă împotriva fascinației pe care o exercită asupra noastră formele de exprimare.

Aş vrea să vă amintiți că expresiile au acele înțelesuri pe care le-am dat noi acestora; iar noi le dăm înțelesuri prin explicații. Aş fi putut da o definiție a unui cuvânt şi să-l folosesc în consecință sau mi-ar fi putut da explicația cei ce m-au învățat folosirea cuvântului. Sau am putea înțelege, prin explicația unui cuvânt, explicația pe care suntem gata s-o dăm atunci când ni se cere. Adică, dacă *suntem* gata să dăm vreo explicație; în cele mai multe cazuri nu suntem. În acest sens multe cuvinte nu au deci un înțeles strict. Dar acesta nu este un neajuns. A crede că este ar fi ca

şi cum ai spune că lumina lămpii mele de citit nu este lumină adevărată pentru că nu are o graniță netă.

Filozofii vorbesc foarte des despre cercetarea, analizarea semnificației cuvintelor. Dar să nu uităm că un cuvânt nu şi-a dobândit semnificația oarecum printr-o putere independentă de noi, astfel că ar putea exista un gen de cercetare ştiințifică asupra a ce înseamnă *într-adevăr* cuvântul. Un cuvânt are semnificația pe care i-a dat-o cineva.

Există cuvinte cu mai multe semnificații în mod clar definite. Este uşor să catalogăm aceste semnificații. Şi există cuvinte despre care s-ar putea spune: sunt folosite într-o mie de feluri diferite care încetul cu încetul se întrepătrund. Nimic uimitor în faptul că nu putem stabili nişte reguli stricte pentru folosirea lor.

Este greşit să spunem că în filozofie considerăm un limbaj ideal ca fiind opus celui obişnuit. Căci aceasta face ca lucrurile să apară ca şi cum ne-am gândi că am putea îmbunătăți limbajul obişnuit. Dar limbajul obişnuit este în regulă. Ori de câte ori construim „limbaje ideale“, nu o facem pentru a înlocui cu ele limbajul nostru obişnuit, ci pentru a înlătura vreo dificultate produsă în mintea cuiva de gândul că ar fi prins folosirea exactă a unui cuvânt obişnuit. Din acelaşi motiv metoda noastră nu constă doar în a enumera utilizări reale ale cuvintelor, ci mai curând în a inventa

în mod deliberat unele noi, unele dintre acestea tocmai pentru aparența lor absurdă.

Atunci când spunem că, prin metoda noastră, încercăm să contracarăm efectul înşelător al anumitor analogii, este important să înțelegeți că ideea că o analogie este înşelătoare nu este ceva bine definit. Nu se poate trasa nici o graniță netă în jurul cazurilor în care am spune că un om a fot indus în eroare de o analogie. Folosirea unor expresii construite după tipare analoage accentuează analogii între cazuri care adesea au puțin de-a face unele cu altele. Şi, făcând acest lucru, aceste expresii pot fi extrem de folositoare. În cele mai multe cazuri este imposibil de indicat punctul exact în care o analogie începe să ne inducă în eroare. Fiecare expresie particulară accentuează un anumit punct de vedere. Dacă, de exemplu, numim cercetările noastre „filozofie“, acest titlu, pe de o parte, pare potrivit, pe de altă parte cu siguranță că i-a indus pe oameni în eroare. (S-ar putea spune că subiectul de care ne ocupăm este unul dintre moştenitorii subiectului care se numea de obicei „filozofie“.) Cazurile în care dorim în special să spunem că cineva este indus în eroare de o formă de exprimare sunt cele în care am spune: „el n-ar vorbi aşa cum vorbeşte dacă ar fi conştient de această deosebire în gramatica cutăror cuvinte sau dacă ar fi conştient de această posibilitate diferită de exprimare“ şi aşa mai departe. Astfel, putem spune despre unii matematicieni care filozofează

că, în mod evident, ei nu sunt conştienţi de deosebirea dintre numeroasele folosiri diferite ale cuvântului „demonstraţie"; şi că nu le este clară deosebirea dintre folosirile cuvântului „gen", atunci când vorbesc de genuri de numere, genuri de demonstraţii, ca şi cum cuvântul „gen" ar însemna aici acelaşi lucru ca în contextul „genuri de mere". Sau, putem spune, ei nu sunt conştienţi de diferitele *semnificaţii* ale cuvântului „descoperire", atunci când vorbim, într-un caz, de descoperirea construcţiei pentagonului şi, în alt caz, de descoperirea Polului Sud.

Acuma, când noi am descoperit o folosire tranzitivă şi una intranzitivă a unor cuvinte ca „a tânji", „a se teme", „a aştepta" etc., am spus că cineva ar putea încerca să aplaneze dificultăţile noastre zicând: „Deosebirea dintre cele două cazuri este pur şi simplu aceea că într-un caz ştim după ce tânjim, iar în celălalt nu ştim". Cine spune însă aceasta, în mod evident, nu observă, cred eu, că deosebirea pe care încerca s-o elimine prin explicaţie reapare atunci când examinăm cu grijă folosirea cuvântului „a şti" în cele două cazuri. Expresia „deosebirea este pur şi simplu..." face ca lucrurile să apară ca şi cum am fi analizat cazul şi am fi găsit o analiză simplă; ca atunci când scoatem în evidenţă că două substanţe cu nume foarte diferite abia dacă se deosebesc în ceea ce priveşte compoziţia.

În acest caz am spus că am putea folosi ambele expresii: „simțim că tânjim“ (unde „tânjim“ e folosit intranzitiv) şi „simțim că tânjim dar nu ştim după ce tânjim“. Poate părea straniu să spui că putem folosi corect oricare din cele două forme de exprimare ce par a se contrazice una pe alta; dar asemenea cazuri sunt foarte răspândite.

Pentru a clarifica acest lucru să folosim următorul exemplu: Spunem că ecuația $x^2 = -1$ are soluția $\pm\sqrt{-1}$. A fost o vreme când se spunea că această ecuație nu are nici o soluție. Acum, această afirmație cu siguranță că nu are multiplicitatea ei, indiferent că se potriveşte sau nu cu acea afirmație care ne dă soluțiile. Dar îi putem uşor conferi acea multiplicitate spunând că o ecuație $x^2 + ax + b = 0$ nu are o soluție, dar $\alpha$ este apropiat de cea mai apropiată soluție, care este ß. În mod analog putem spune fie că „O linie dreaptă intersectează totdeauna un cerc; uneori în puncte reale, alteori în puncte complexe“, fie că „O linie dreaptă sau intersectează un cerc, sau nu şi este la distanța $\alpha$ de a intersecta cercul“. Aceste două afirmații înseamnă exact acelaşi lucru. Ele vor fi mai mult sau mai puțin satisfăcătoare după cum vom dori să privim chestiunea. Cineva poate dori să facă deosebirea dintre intersectare şi ne-intersectare cât se poate de ştearsă. Pe de altă parte, el poate dori s-o accentueze; şi fiecare tendință poate fi justificată, să zicem, de scopurile sale

practice specifice. Dar s-ar putea ca acesta să nu fie deloc temeiul pentru care cineva preferă o formă de exprimare alteia. Ce formă preferă, şi dacă cineva are vreo preferinţă, asta depinde adesea de înclinaţii generale, adânc înrădăcinate, ale gândirii sale.

(Ar trebui oare să spunem că există cazuri în care un om îl dispreţuieşte pe altul şi nu ştie acest lucru; sau ar trebui să descriem asemenea cazuri spunând că el nu îl dispreţuieşte pe celălalt dar, neintenţionat, se comportă faţă de el într-un fel — vorbeşte cu el pe un anumit ton etc. — care în general ar merge împreună cu dispreţuirea lui? Fiecare din cele două forme de exprimare este corectă; dar ele pot trăda înclinaţii diferite ale minţii.)

Să ne întoarcem la examinarea gramaticii expresiilor „a dori", „a aştepta", „a tânji după" etc. şi să luăm în considerare acel caz foarte important în care expresia „Doresc să se întâmple cutare şi cutare" este descrierea directă a unui proces conştient. Adică, acel caz în care am fi înclinaţi să răspundem la întrebarea „Eşti sigur că asta este ceea ce doreşti?" spunând: „Cu siguranţă că trebuie să ştiu ceea ce doresc". Să comparăm acum acest răspuns cu acela pe care cei mai mulţi dintre noi l-ar da la întrebarea: „Cunoşti alfabetul?" A afirma categoric că îl cunoşti are, oare, un sens analog cu acela al primei afirmaţii? Într-un fel,

ambele afirmații dau la o parte întrebarea. Dar cea dintâi nu vrea să spună „Cu siguranță că știu ceva atât de simplu“ ci mai curând: „Întrebarea pe care mi-ai pus-o n-are nici un sens“. Am putea spune: În acest caz adoptăm o metodă greșită de a da la o parte întrebarea. „Bineînțeles că știu“ ar putea fi înlocuit aici de „Bineînțeles, nu încape nici o îndoială“, iar aceasta interpretată ca însemnând „În acest caz n-are nici un sens să vorbești de vreo îndoială“. În acest fel răspunsul „Bineînțeles că știu ce doresc“ poate fi interpretat ca fiind un enunț gramatical.

Asemănător este cazul în care întrebăm „Are această încăpere lungime?“ și cineva răspunde: „Bineînțeles că are“. Ar fi putut răspunde: „Nu pune întrebări fără sens“. Pe de altă parte, „Încăperea are lungime“ poate fi folosită ca un enunț gramatical. Ea spune atunci că o propoziție de forma „Încăperea este de... metri“ are sens.

O mulțime de dificultăți filozofice sunt legate de acest sens al expresiilor „a dori“, „a gândi“ etc. pe care-l luăm în considerare acum. Toate acestea pot fi concentrate în întrebarea: „Cum se poate să gândim ceea ce nu are loc?“

Acesta este un frumos exemplu de întrebare filozofică. Se întreabă. „Cum se poate...?“ și, în vreme ce asta ne pune în încurcătură, trebuie să admitem că nimic nu este mai ușor decât să gândim ceea ce nu are loc. Vreau să spun că aceasta

ne arată din nou că dificultatea în care ne aflăm nu ia naştere din incapacitatea noastră de a ne închipui cum facem să gândim ceva; tot aşa cum dificultatea filozofică privind măsurarea timpului nu a luat naştere din incapacitatea noastră de a ne închipui cum se măsoară de fapt timpul. Spun asta deoarece uneori aproape că pare că lucrurile stau ca şi cum dificultatea noastră ar fi aceea de a ne reaminti exact ce s-a întâmplat atunci când gândeam ceva, o dificultate a introspecției sau ceva de acest fel; pe când, în realitate, ea apare atunci când privim faptele prin acel mediu care este o formă de exprimare ce induce în eroare.

„Cum putem gândi ceea ce nu are loc? Dacă mă gândesc că King's College arde când el nu arde, faptul că el arde nu există. Atunci cum pot gândi acest lucru? Cum putem spânzura un hoț care nu există?" Răspunsul nostru ar putea fi pus în această formă: „Nu-l pot spânzura atunci când nu există, dar îl pot căuta atunci când nu există".

Aici suntem induşi în eroare de substantivele „obiect al gândirii" şi „fapt", precum şi de diferitele înțelesuri ale cuvântului „există".

A vorbi despre fapt ca despre un „complex de obiecte" izvorăşte din această confuzie (vezi *Tractatus Logico-Philosophicus*). Să presupunem că am întreba: „Cum ne putem *închipui* ceea ce nu există?" Răspunsul pare a fi: „Dacă o facem, atunci ne închipuim combinații care nu există de elemente care există". Un centaur nu există, dar există

cap, trunchi şi braţe de om, precum şi picioare de cal. „Dar nu ne putem închipui un obiect cu totul diferit de orice obiect care există?“ — Am fi înclinaţi să răspundem: „Nu; elementele, lucrurile individuale trebuie să existe. Dacă însuşirea de a fi roşu, însuşirea de a fi rotund şi însuşirea de a fi dulce n-ar exista, noi nu ni le-am putea închipui“.

Dar ce înţelegem prin „roşeaţa există“? Ceasul meu există, dacă nu a fost sfărâmat în bucăţi, dacă nu a fost *distrus*. Ce am numi însă „a distruge roşeaţa“? Am putea desigur înţelege prin asta distrugerea tuturor obiectelor roşii; dar ar face oare asta imposibil să ne închipuim un obiect roşu? Să presupunem că, la aceasta, s-ar răspunde: „Dar, în mod sigur, trebuie să fi existat obiecte roşii şi trebuie ca tu să le fi văzut dacă eşti în stare să ţi le închipui“? — Dar de unde ştii că este aşa? Să presupunem că aş spune: „Apăsarea globului tău ocular produce o imagine roşie“. Nu s-ar fi putut oare ca acesta să fi fost felul în care ai luat cunoştinţă prima dată de roşu? Şi de ce să nu fi fost tocmai actul de a imagina o pată roşie? (Dificultatea pe care ai putea-o simţi aici va trebui discutată cu o altă ocazie.)[1]

Putem fi acum înclinaţi să spunem: „Deoarece nu există totdeauna faptul care, dacă ar exista, ar face gândul nostru adevărat, nu *faptul* este ceea

---

[1] Wittgenstein nu face acest lucru. (Notă la ediţia engleză)

ce gândim". Dar aceasta depinde numai de cum vreau să folosesc cuvântul „fapt". De ce n-aş spune: „Cred faptul că arde colegiul"? Este doar o exprimare greoaie pentru a sune: „Cred că arde colegiul". Propoziția „Nu faptul este ceea ce credem" este ea însăşi rezultatul unei confuzii. Noi credem că spunem ceva de felul: „Nu trestia de zahăr este ceea ce mâncăm, ci zahărul", „Nu dl Smith este cel ce atârnă în galerie, ci tabloul lui".

Pasul următor pe care suntem înclinați să-l facem este să ne gândim că întrucât obiectul gândului nostru nu este faptul, el este umbra faptului. Există diferite nume pentru această umbră, de exemplu, „judecată", „sens al propoziției".

Dar aceasta nu ne înlătură dificultatea. Căci acum întrebarea este: „Cum poate fi ceva umbra unui fapt care nu există?"

Pot exprima dificultatea noastră într-o altă formă, zicând: „De unde putem şti a cui umbră este umbra?" — Umbra ar fi un fel de portret; şi, prin urmare, eu pot să reformulez problema noastră, întrebând: „Ce face ca un portret să fie portretul dlui N?" Răspunsul care s-ar putea înfățişa mai întâi este: „Asemănarea dintre portret şi dl N". Acest răspuns arată în realitate ce aveam noi în minte atunci când vorbeam de umbra unui fapt. Este totuşi destul de clar că nu asemănarea constituie ideea noastră despre ceea ce este un portret; căci ține de esența acestei idei că ar avea

sens să vorbim de un portret bun sau rău. Cu alte cuvinte, este esențial ca umbra să poată să reprezinte lucrurile așa cum ele nu sunt de fapt.

Un răspuns evident, și corect, la întrebarea „Ce face ca un portret să fie portretul lui cutare?“ este că *intenția* face acest lucru. Dar dacă vrem să știm ce înseamnă, „a intenționa ca acesta să fie portretul lui cutare“, să vedem ce se întâmplă de fapt când intenționăm acest lucru. Să ne amintim de împrejurarea în care am vorbit de ceea ce se petrece când așteptăm pe cineva de la patru la patru treizeci. A intenționa (din partea pictorului, de exemplu) ca un tablou să fie portretul lui cutare nu este nici o anume stare mintală, nici un anume proces mintal. Ci există foarte multe combinații de acțiuni și stări ale minții pe care le-am numi „a intenționa...“ S-ar fi putut ca pictorului să i se fi spus să picteze un portret al lui N și el să se fi așezat în fața lui N, executând anumite acțiuni pe care noi le numim „a copia fața lui N“. La aceasta s-ar putea obiecta spunându-se că esența copierii este intenția de a copia. Eu aș răspunde că există foarte multe procese diferite pe care le numim „a copia ceva“. Să luăm un exemplu. Desenez o elipsă pe o foaie de hârtie și vă cer s-o copiați. Prin ce se caracterizează procesul de copiere? Căci e clar că el nu constă în faptul că desenați o elipsă asemănătoare. Ați fi putut să încercați s-o copiați și să nu fi reușit; sau ați fi

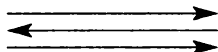
putut desena o elipsă având o intenție cu totul diferită și s-a întâmplat ca ea să fie asemănătoare cu aceea pe care ar fi trebuit s-o copiați. Deci ce faci atunci când încerci să copiezi o elipsă? Ei bine, te uiți la ea, desenezi ceva pe o bucată de hârtie, poate că măsori ce ai desenat, poate înjuri atunci când îți dai seama că nu se potrivește cu modelul; sau poate că spui „Am să copiez această elipsă" și pur și simplu desenezi o elipsă ca ea. Există o nesfârșită varietate de acțiuni și cuvinte, care au asemănări de familie unele cu altele, pe care le numim „a încerca să copiezi".

Să presupunem că am spune: „Faptul că un tablou este portretul unui anume obiect constă în aceea că el este derivat din acel obiect într-un anumit fel". Este ușor acum să descrii ceea ce am numi proces de derivare a unui tablou dintr-un obiect (aproximativ vorbind, procese de proiecție). Dar există o dificultate cu totul deosebită în legătură cu admiterea ideii că oricare asemenea proces este ceea ce noi numim „reprezentare intenționată". Căci, orice proces (activitate) de proiecție am descrie, există un mod de a reinterpreta această proiecție. Prin urmare — ești tentat să spui — un asemenea proces nu poate fi niciodată intenția însăși. Căci, prin reinterpretarea procesului de proiecție, rămâne totdeauna deschisă posibilitatea ca să fi avut intenția opusă. Să ne imaginăm acest caz: Dau cuiva un ordin de a

merge într-o anumită direcție arătând cu degetul sau desenând o săgeată care arată în acea direcție. Să presupunem că desenarea săgeților este limbajul în care dăm în general un asemenea ordin. N-ar putea oare un asemenea ordin să fie interpretat în aşa fel încât să însemne că omul care îl primeşte trebuie să meargă în direcția opusă aceleia pe care o arată săgeata? Evident, aceasta s-ar putea face adăugând săgeții noastre anumite simboluri pe care le-am putea numi „*o interpretare*". Este uşor de imaginat un caz în care, pentru a înşela pe cineva, să zicem, am putea să ne înțelegem ca un ordin să fie îndeplinit în sensul opus celui normal. Simbolul care adaugă interpretarea la săgeata noastră inițială ar putea fi, bunăoară, o altă săgeată. Ori de câte ori interpretăm un simbol într-un fel sau altul, interpretarea este un nou simbol adăugat celui vechi.

Acuma, am putea spune că ori de câte ori dăm cuiva un ordin arătându-i o săgeată, şi nu o facem „în mod mecanic" (fără a gândi), noi *înțelegem* săgeata într-un fel sau altul. Şi acest proces de înțelegere, de orice fel ar fi el, poate fi reprezentat de o altă săgeată (care arată în acelaşi sens sau în sensul opus celei dintâi). În această imagine pe care ne-o facem asupra lui „a înțelege şi a spune" este esențial că trebuie să ne reprezentăm procesele de a spune şi a înțelege ca având loc în două sfere diferite.

Este atunci corect să se spună că nici o săgeată n-ar putea fi semnificația, deoarece fiecare săgeată ar putea fi înțeleasă în sensul opus? — Să presupunem că notăm schema lui a spune şi a înțelege cu ajutorul unei coloane de săgeți care se află una sub alta.



Dacă e ca această schemă să servească cât de cât scopul nostru, atunci ea trebuie să ne arate care dintre cele trei nivele este nivelul semnificației. Pot, de exemplu, să fac o schemă cu trei nivele, nivelul de jos fiind întotdeauna nivelul semnificației. Dar indiferent ce model sau schemă am adopta, ea va avea un nivel de jos şi nu va exista nimic de felul unei interpretări a acestuia. În acest caz, a spune că fiecare săgeată poate încă fi interpretată ar însemna doar că eu *aş putea* oricând să alcătuiesc un model diferit al lui a spune şi a înțelege care să aibă un nivel în plus față de cel pe care îl folosesc.

Haideți să formulăm asta în felul următor: — Ceea ce vrem să spunem este: „Fiecare semn poate fi interpretat; dar *semnificația* nu trebuie să poată fi interpretată. Ea este ultima interpretare". Presupun acum că tu iei semnificația drept un proces ce însoțeşte rostirea şi că ea poate fi tradusă printr-un alt semn, şi este în această măsură echivalentă cu acesta. Trebuie prin urmare să-mi spui,

mai departe, ce consideri tu a fi trăsătura distinctivă dintre *un semn* şi *semnificaţie.* Dacă faci asta spunând, de exemplu, că semnificaţia este săgeata pe care tu ţi-o *reprezinţi* ca fiind opusă oricărei alteia pe care o poţi desena sau produce în orice alt fel, spui prin aceasta că nu vei mai numi nici o altă săgeată o interpretare a celei pe care ţi-ai reprezentat-o.

Toate acestea vor deveni mai clare dacă luăm în considerare ce se întâmplă de fapt atunci când spunem un lucru şi gândim într-adevăr ceea ce spunem. — Să ne punem întrebarea: Dacă spunem cuiva „Aş fi încântat să te văd“ şi gândim asta, atunci se desfăşoară oare un proces conştient paralel cu aceste cuvinte, un proces care s-ar putea el însuşi traduce în cuvinte rostite? Este puţin probabil că asta se va întâmpla vreodată.

Dar să ne închipuim un caz în care el se întâmplă. Să presupunem că am un obicei de a adăuga fiecărei propoziţii româneşti pe care o spun cu voce tare o propoziţie în germană pe care mi-o spun mie însumi în gând. Atunci, dacă, pentru un motiv sau altul, numeşti propoziţia spusă în gând semnificaţia celei rostite, procesul de gândire ce însoţeşte procesul de vorbire ar fi un proces ce ar putea fi el însuşi tradus în semne vizibile. Sau, *înaintea* oricărei propoziţii pe care o rostim cu voce tare, spunem semnificaţia ei (oricare ar fi ea) pentru noi înşine ca într-un fel de vorbire cu

sine. Un exemplu cel puțin asemănător cazului avut în vedere ar fi să spunem ceva şi, în acelaşi timp, să vedem cu ochii minții o imagine care constituie înțelesul şi care concordă sau nu concordă cu ceea ce spunem. Asemenea cazuri şi altele asemănătoare există, dar ele nu constituie deloc ceea ce se întâmplă de obicei atunci când spunem ceva şi gândim acel lucru sau spunem ceva şi gândim altceva. Există, desigur, cazuri reale în care ceea ce numim semnificație este un proces conştient bine determinat care însoțeşte expresia verbală, o precede sau o urmează, fiind el însuşi o expresie verbală de vreun anume fel sau ceva ce poate fi tradus într-o asemenea expresie. Un exemplu tipic de acest fel este „vorbirea cu sine“ pe scenă.

Dar ceea ce ne ispiteşte să gândim semnificația a ceea ce spunem ca pe un proces *care este*, în esență, de genul pe care l-am descris este analogia dintre formele de exprimare:

„a spune ceva“
„a gândi ceva“,

care par să se refere la două procese paralele.

Un proces ce însoțeşte cuvintele noastre şi pe care l-am putea numi „procesul de a gândi ceea ce spui“ este modularea vocii când rostim cuvintele; sau unul din procesele asemănătoare acestuia, cum ar fi jocul expresiei feței. Acestea însoțesc cuvintele rostite nu în felul în care o propoziție în germană ar putea însoți o propoziție în română

sau în care scrierea unei propoziții ar putea însoți rostirea unei propoziții, ci în sensul în care melodia unui cântec însoțește cuvintele sale. Această melodie corespunde „sentimentului“ cu care rostim propoziția. Și vreau să scot în evidență că acest sentiment este expresia cu care e rostită propoziția sau ceva asemănător acestei expresii.

Să ne întoarcem la întrebarea noastră: „Ce este obiectul unui gând?“ (de exemplu, când spunem „Cred că arde King's College“).

Întrebarea, aşa cum o punem, este deja expresia mai multor confuzii. Asta se vede din simplul fapt că ea sună aproape ca o întrebare fizică; ca şi cum am întreba: „Care sunt componentele ultime ale materiei?“ (Este o întrebare tipic metafizică, caracteristica unei întrebări metafizice fiind că exprimăm o neclaritate privind gramatica cuvintelor în *forma* unei întrebări ştiințifice.)

Una dintre sursele întrebării noastre este folosirea dublă a funcției propoziționale „Cred că x“. Noi spunem „Cred că se va întâmpla cutare şi cutare“ sau „că lucrurile stau în cutare fel“ şi de asemenea „Cred exact acelaşi *lucru* ca şi el“; şi spunem „Îl aştept“, dar şi „Mă aştept că el va veni“. Să comparăm „Îl aştept“ şi „Îl împuşc“. Nu putem să-l împuşcăm dacă nu este aici. Aşa ia naştere întrebarea: „Cum putem aştepta ceva care nu se întâmplă?“, „Cum putem aştepta un fapt care nu există?“

Ieşirea din această dificultate pare a fi: ceea ce aşteptăm nu este faptul, ci o umbră a faptului; cum ar veni, lucrul cel mai aproape de fapt. Am spus că aceasta nu înseamnă decât a împinge întrebarea cu un pas înapoi. Există mai multe surse ale acestei idei de umbră. Una dintre ele este aceasta: spunem „În mod sigur două propoziții din limbi diferite pot avea acelaşi sens“; şi argumentăm, „Prin urmare, sensul nu e totuna cu propoziția“, şi punem întrebarea „Ce este sensul?“ Şi facem din „el“ o existență-fantomă, una din multele pe care le creăm atunci când vrem să dăm semnificație substantivelor cărora nu le corespund nici un fel de obiecte materiale.

O altă sursă a ideii că obiectul gândului nostru ar fi o umbră este aceasta: ne imaginăm umbra ca fiind o imagine a cărei intenție *nu poate fi pusă în discuție*, adică o imagine pe care nu o interpretăm pentru a o înțelege, ci o înțelegem fără a o interpreta. Există imagini despre care am spune că le interpretăm, adică le traducem într-un gen diferit de imagine, pentru a le înțelege; şi imagini despre care am spune că le înțelegem imediat, fără nici o altă interpretare. Dacă vezi o telegramă scrisă în cifru şi cunoşti codul, în general nu vei spune că înțelegi telegrama înainte de a o fi tradus în limbajul comun. Bineînțeles că nu ai făcut decât să înlocuieşti un gen de simboluri cu altul; şi totuşi, dacă citeşti acum telegrama în limba ta

nu va mai avea loc nici un alt proces de interpretare. — Sau, mai curând, poți acum să traduci din nou, în anumite cazuri, această telegramă să zicem, într-o imagine; dar atunci iar nu ai făcut altceva decât să înlocuiești un grup de simboluri cu altul.

Umbra, așa cum ne-o reprezentăm noi, este ceva de felul unei imagini; ea este, de fapt, ceva foarte asemănător unei imagini care vine în fața ochilor minții noastre: iar aceasta, la rândul ei, este ceva nu lipsit de asemănări cu o reprezentare pictată în sensul obișnuit. O sursă a ideii de umbră este, cu siguranță, faptul că în unele cazuri rostirea, auzirea sau citirea unei propoziții aduce în fața ochilor minții noastre imagini, imagini ce corespund mai strict sau mai puțin strict propoziției și care, prin urmare, sunt, într-un anumit sens, traduceri ale acestei propoziții într-un limbaj al imaginilor. — Dar este absolut esențial pentru imaginea pe care o gândim ca fiind umbra că ea este ceea ce voi numi o „imagine prin asemănare". Nu vreau să spun prin aceasta că este o imagine asemănătoare cu ceea ce este menită să reprezinte, ci că este o imagine care e corectă numai atunci când e asemănătoare cu ceea ce reprezintă. Pentru acest gen de imagine s-ar putea folosi cuvântul „copie". În linii mari vorbind, copiile sunt imagini bune atunci când pot fi lesne confundate cu ceea ce reprezintă.

O proiecție plană a uneia dintre emisferele globului nostru pământesc nu este o imagine prin

asemănare şi nici o copie în acest sens. Ne-am putea închipui că am pictat fața cuiva proiectând-o pe o bucată de hârtie într-un fel neobişnuit, deşi corect, conform regulii de proiecție adoptate, astfel încât nimeni n-ar numi în mod normal proiecția „un portret bun al lui cutare“, pentru că nu ar semăna câtuşi de puțin cu el.

Dacă avem în vedere posibilitatea unei imagini care, deşi corectă, nu are nici o asemănare cu obiectul ei, intercalarea unei umbre între propoziție şi realitate îşi pierde orice sens. Căci acum propoziția însăşi poate servi drept o atare umbră. Propoziția este tocmai o asemenea imagine, care nu are nici cea mai mică asemănare cu ceea ce reprezintă. Dacă am avea îndoieli în legătură cu felul în care propoziția „King's College arde“ poate fi o imagine a lui King's College arzând, nu trebuie decât să ne întrebăm: „Cum am explica ce înseamnă propoziția?“ O asemenea explicație ar putea consta din definiții ostensive. Am spune, de exemplu, „acesta este King's College“ (arătând către clădire), „acesta este un foc“ (arătând către un foc). Aceasta vă arată felul în care pot fi legate cuvinte şi lucruri.

Ideea că acel ceva care dorim să se întâmple trebuie să fie prezent ca o umbră în dorința noastră este adânc înrădăcinată în formele noastre de exprimare. Dar, de fapt, am putea spune că aceasta nu este decât o altă absurditate, şi anume cea mai

apropiată de cea pe care am dori în realitate s-o spunem. Dacă n-ar fi prea absurd, am spune că faptul pe care îl dorim trebuie să fie prezent în dorința noastră. Căci cum putem dori să se întâmple *tocmai acest lucru* dacă nu este chiar el prezent în dorința noastră? Este cu totul adevărat dacă spunem: simpla umbră nu va fi de ajuns; căci ea nu ajunge chiar până la obiect, iar noi vrem ca dorința să conțină obiectul însuși. Noi vrem ca dorința ca dl Smith să vină în această cameră să dorească faptul ca tocmai *dl Smith*, și nu ceva care-l înlocuiește, să fie cel ce *vine*, și nu ceva care să înlocuiască acțiunea de a veni, *în camera mea*, și nu în ceva care înlocuiește camera mea. Dar asta este exact ceea ce am spus.

Confuzia noastră ar putea fi descrisă în acest fel: cu totul în acord cu formele noastre obișnuite de exprimare, ne gândim la faptul pe care-l dorim ca la un lucru care nu este încă aici și către care nu putem, prin urmare, arăta. Pentru a înțelege gramatica expresiei „obiect al dorinței noastre“, să examinăm răspunsul pe care-l dăm la întrebarea: „Care este obiectul dorinței tale?“ Răspunsul la această întrebare este, desigur, „Vreau să se întâmple cutare și cutare“. Care ar fi însă răspunsul dacă am continua să întrebăm: „Și care este obiectul acestei dorințe?“ El n-ar putea consta decât într-o repetare a exprimării anterioare a dorinței sau într-o traducere a ei într-o altă formă de exprimare.

Am putea, de exemplu, să redăm ce am dorit cu alte cuvinte sau să ilustrăm acel ceva printr-o imagine etc., etc. Când avem impresia că ceea ce numim obiectul dorinței noastre este, cum ar veni, un om care încă n-a intrat în camera noastră şi, prin urmare, nu poate fi încă văzut, noi ne închipuim că orice explicație a ceea ce dorim este tot ce poate fi mai aproape de o explicație care ar arăta *faptul real* — care, ne temem noi, nu poate fi încă arătat căci nu a apărut. — Este ca şi cum aş spune cuiva „Îl aştept pe dl Smith“, iar el m-ar întreba „Cine este dl Smith?“ şi eu aş răspunde „Nu pot să ți-l arăt acum, căci nu este aici. Tot ce pot să-ți arăt este o poză a lui“. Totul apare atunci ca şi cum n-aş putea niciodată explica în întregime ceea ce doresc până când acel lucru nu se întâmplă într-adevăr. Dar, bineînțeles, aceasta este o iluzie. Adevărul este că nu e necesar să fiu în stare să dau o explicație mai bună a ceea ce doream după ce dorința s-a împlinit decât înainte de asta; căci aş fi putut foarte bine să-l arăt pe dl Smith prietenului meu, şi să-i arăt ce înseamnă „a intra“, şi să-i fi arătat ce este camera mea, înainte ca dl Smith să intre în camera mea.

Dificultatea noastră ar putea fi exprimată astfel: Gândim asupra unor lucruri — dar cum intră aceste lucruri în gândurile noastre? Ne gândim la dl Smith, dar nu e nevoie ca dl Smih să fie prezent. O poză a lui nu ajunge; căci în ce fel am putea

şti pe cine reprezintă ea? De fapt, nici un înlocuitor al lui nu va fi de ajuns. Atunci cum poate fi el însuşi un obiect al gândurilor noastre? (Folosesc aici expresia „obiect al gândurilor noastre" într-un fel diferit de cel în care am folosit-o mai înainte. Am în vedere acum un lucru *la care* mă gândesc, nu „ceea ce gândesc".)

Am spus că legătura dintre gândurile sau vorbele noastre despre un om şi omul însuşi s-a făcut atunci când, pentru a explica semnificația cuvântului „dl Smith", am arătat spre el, spunând „acesta este dl Smith". Şi nu este nimic misterios în această legătură. Am în vedere că nu există nici un act mintal straniu care să-l invoce pe dl Smith în mințile noastre atunci când el de fapt nu este aici. Ceea ce face greu de văzut că aceasta e legătura este o formă anume de exprimare din limbajul comun, care face să pară că legătura dintre gândul nostru (sau expresia gândului nostru) şi lucrul la care ne gândim trebuie să fi existat *în timpul* actului de gândire.

„Nu e oare ciudat că suntem în stare, fiind în Europa, să ne gândim la cineva care e în America?" — Dacă cineva ar fi zis „Napoleon a fost încoronat în 1804", iar noi l-am întreba „Te-ai gândit la bărbatul care a câştigat bătălia de la Austerlitz?" atunci el ar putea spune „Da, la el m-am gândit" şi folosirea timpului trecut „m-am gândit" ar putea face să apară ca şi cum ideea că Napoleon

a câştigat bătălia de la Austerlitz trebuia să fi fost prezentă în mintea omului atunci când a spus că Napoleon a fost încoronat în 1804.

Cineva spune „dl N. va veni să mă vadă în după-amiaza aceasta“; „Te referi la el?“ întreb eu, arătând spre cineva care e de faţă, iar el răspunde „Da“. În această convorbire s-a stabilit o legătură între expresia „dl N.“ şi dl N. Suntem însă tentaţi să credem că, în timp ce prietenul meu spunea „dl N. va veni să mă vadă“ şi gândea ceea ce spunea, mintea lui trebuia să fi făcut legătura.

Aceasta este, în parte, ceea ce ne face să considerăm semnificaţia sau gândirea drept o *activitate mintală* de un gen aparte: cuvântul „mintal“ indică aici că nu trebuie să ne aşteptăm să înţelegem cum funcţionează lucrurile acestea.

Ceea ce am spus despre gândire se poate aplica şi imaginaţiei. Cineva spune că îşi imaginează King's College arzând. Îl întrebăm: „De unde ştii că *King's College* este cel pe care ţi-l imaginezi arzând? N-ar putea fi o altă clădire, foarte asemănătoare? Este, de fapt, imaginaţia ta atât de exactă, absolut exactă, încât să nu poată exista o duzină de clădiri a căror reprezentare să poată fi imaginea ta?“ Şi totuşi spui: „Nu încape nici o îndoială că îmi imaginez King's College şi nu altă clădire“. Dar nu se poate ca spunând acest lucru să facem tocmai legătura pe care o dorim? Căci a spune asta este ca şi cum ai scrie cuvintele

„Portretul dlui Cutare“ sub un tablou. S-ar fi putut ca *în timp ce* îți imaginai King's College arzând tu să fi spus cuvintele „King's College arde“. Dar în foarte multe cazuri este sigur că în timp ce ai imaginea, nu rostești în gând cuvinte care explică. Şi gândeşte-te că, chiar dacă o faci, nu parcurgi întregul drum de la imaginea ta până la King's College, ci numai până la cuvintele „King's College“. Legătura dintre aceste cuvinte şi King's College a fost, poate, făcută altă dată.

Greşeala pe care suntem înclinați să o facem în toate raționamentele noastre privind aceste chestiuni este să credem că imagini şi experiențe de toate felurile care, într-un anumit sens, sunt strâns legate una de alta trebuie să fie prezente în mintea noastră în acelaşi timp. Dacă noi cântăm o melodie pe care o ştim pe dinafară sau dacă spunem alfabetul, atunci notele sau literele par să fie legate şi fiecare pare s-o tragă după ea pe următoarea, ca şi cum ar fi un şirag de perle într-o cutie şi, trăgând afară o perlă, aş trage după ea şi pe următoarea.

Nu există nici o îndoială că, având imaginea vizuală a unui şirag de mărgele care sunt trase afară dintr-o cutie printr-o gaură din capac, am fi înclinați să spunem: „Aceste mărgele trebuie să fi fost înainte toate laolaltă în cutie“. Dar este uşor de văzut că aceasta înseamnă a face o ipoteză. Aş fi avut aceeaşi imagine dacă mărgelele

ar fi apărut treptat în gaura din capac. Trecem cu vederea uşor distincţia dintre constatarea unui eveniment mintal conştient şi formularea unei ipoteze despre ceea ce s-ar putea numi mecanismul minții. Cu atât mai mult cu cât asemenea ipoteze sau imagini ale funcţionării minții noastre sunt impregnate în multe din formele de exprimare ale limbii noastre de toate zilele. Timpul trecut „m-am gândit“ din propoziția „M-am gândit la bărbatul care a câştigat bătălia de la Austerlitz“ este parte dintr-o asemenea imagine, mintea fiind concepută ca un loc în care ceea ce ne amintim este ținut, păstrat, înainte de a fi exprimat. Dacă fluier o melodie pe care o ştiu bine şi sunt întrerupt în mijlocul ei şi dacă apoi cineva mă întreabă „ştiai cum să continui?“, aş răspunde „da, ştiam“. Ce fel de proces este acest *a ști cum să continui?* Ar putea apărea ca şi cum întreaga continuare a melodiei trebuia să fie prezentă în timp ce ştiam cum să continui.

Să ne punem întrebarea: „Cât durează să ştii cum să continui?“ Sau este un proces instantaneu? Nu facem oare o greşeală cum ar fi amestecarea existenței unui disc pe care e o melodie cu existența melodiei? Şi nu presupunem că ori de câte ori se aude o melodie trebuie să existe vreun fel de înregistrare pe disc după care este cântată?

Să considerăm următorul exemplu: în prezența mea se trage cu o armă, iar eu spun: „Acest pocnet

n-a fost aşa de puternic pe cât mă aşteptam“. Cineva mă întreabă: „Cum este posibil aşa ceva? A existat oare, în imaginaţia ta, un pocnet mai puternic decât cel al armei?“ Trebuie să recunosc că nu a existat nimic de acest fel. Acum el spune: „Atunci nu te aşteptai în realitate la un pocnet mai puternic — ci poate doar la umbra unuia. — Şi de unde ştiai că era umbra unui pocnet mai puternic?“ — Să vedem ce s-ar fi putut întâmpla de fapt într-un asemenea caz. Poate că, aşteptând detonaţia, am deschis gura, m-am ţinut de ceva pentru a nu cădea şi, poate, am spus: „O să fie groaznic“. Apoi, când explozia a trecut: „N-a fost chiar aşa de puternic“. — Anumite tensiuni din corpul meu slăbesc. Dar care este legătura dintre aceste tensiuni, deschiderea gurii etc. şi un pocnet cu adevărat mai puternic? Poate că legătura s-a făcut prin aceea că auzisem un asemenea pocnet şi avusesem experienţele amintite.

Să examinăm expresii ca „a avea o idee în minte“, „a analiza ideea pe care o ai în minte“. Pentru a nu fi induşi în eroare de ele să vedem ce se întâmplă de fapt atunci când, bunăoară, scriind o scrisoare, căutăm cuvintele care exprimă corect ideea „pe care o ai în minte“. A spune că încercăm să exprimăm ideea pe care o avem în minte înseamnă a folosi o metaforă, una care ni se înfăţişează de la sine; şi care este în regulă atâta vreme cât nu ne induce în eroare când filozofăm. Căci

atunci când ne reamintim ce se întâmplă cu adevărat în asemenea cazuri găsim o mare diversitate de procese mai mult sau mai puțin înrudite unul cu celălalt. — Am putea fi înclinați să spunem că în toate cazurile de acest fel suntem, oricum, *călăuziți* de ceva ce avem în minte. Atunci însă, cuvintele „călăuziți“ și „lucru pe care-l avem în minte“ sunt folosite în tot atât de multe sensuri ca și cuvintele „idee“ și „expresie a unei idei“.

Expresia „a exprima o idee pe care o ai în minte“ sugerează că ceea ce încercăm să exprimăm în cuvinte este deja exprimat, numai că într-un limbaj diferit; că această expresie se află în fața ochilor minții și că ceea ce facem este să traducem din limbajul mintal în cel verbal. Dar în cele mai multe cazuri pe care le numim „exprimare a unei idei etc.“ se întâmplă cu totul altceva. Să ne imaginăm ce anume se întâmplă în cazuri ca acesta: caut un cuvânt. Se sugerează mai multe cuvinte și eu le resping. În cele din urmă se propune unul iar eu spun: „Asta aveam în vedere!“

(Am fi înclinați să spunem că demonstrația imposibilității trisectării unui unghi cu rigla și compasul analizează ideea noastră de trisecțiune a unui unghi. Dar demonstrația ne dă o nouă idee de trisecțiune, una pe care n-o aveam înainte ca demonstrația s-o construiască. Demonstrația ne-a condus pe o cale *pe care eram înclinați să mergem*; dar ne-a condus în alt loc decât cel în care

ne aflam, nu pur şi simplu ne-a arătat clar locul unde fusesem tot timpul.)

Să ne întoarcem acum acolo unde ziceam că nu câştigăm nimic presupunând că trebuie să se interpună o umbră între exprimarea gândului nostru şi realitatea de care se ocupă gândul. Am spus că dacă vrem o imagine a realităţii, propoziţia însăşi *este* o asemenea imagine (deşi nu o imagine prin asemănare).

Am încercat prin toate acestea să înlătur tentaţia de a crede că „*trebuie* să existe" ceea ce se cheamă procesul mintal de a gândi, spera, dori, crede etc., independent de procesul exprimării unui gând, a unei speranţe, a unei dorinţe etc. Şi vreau să vă dau următoarea regulă practică: dacă sunteţi puşi în încurcătură cu privire la natura gândului, credinţei, cunoaşterii şi altele asemenea, înlocuiţi gândul cu exprimarea gândului etc. Dificultatea ce stă în această înlocuire, şi totodată întreaga ei semnificaţie, este aceasta: exprimarea unei credinţe, unui gând etc. nu este decât o propoziţie; — iar propoziţia are sens numai ca element al unui sistem de limbaj; ca o expresie în cadrul unui calcul. Suntem însă tentaţi să ne reprezentăm acest calcul oarecum ca un fundal permanent pentru orice propoziţie pe care o spunem şi să credem că, deşi propoziţia, aşa cum e ea scrisă pe o bucată de hârtie sau cum e rostită, stă de una singură, în actul mintal al gândirii întregul calcul

este prezent deodată. Actul mintal pare să realizeze într-un mod miraculos ceea ce nu s-ar fi putut realiza prin nici un act de mânuire a simbolurilor. Atunci însă când dispare tentația de a gândi că, într-un anumit sens, întregul calcul trebuie să fie prezent deodată, nu mai are nici un rost *să postulezi* existența unui fel aparte de act mintal alături de expresia noastră. Aceasta nu înseamnă, bineînțeles, că noi am arătat că acte distincte ale conștiinței nu însoțesc exprimarea gândurilor noastre! Doar că nu mai spunem că ele *trebuie* să le însoțească.

„Dar exprimarea gândurilor noastre poate totdeauna să fie o minciună, căci putem spune un lucru și gândi altul." Închipuie-ți numeroasele lucruri diferite care se întâmplă atunci când spunem un lucru și gândim altul! — Fă următorul experiment: spune propoziția „E cald în această cameră" și gândește: „e frig". Observă îndeaproape ceea ce faci.

Ne-am putea lesne închipui ființe care își desfășoară gândirea privată vorbind cu sine și care reușesc să mintă, spunând cu voce tare un lucru, și făcând să-i urmeze o vorbire cu sine care spune exact pe dos.

„Dar a avea în vedere, a gândi etc. sunt experiențe private. Nu sunt activități ca scrierea, vorbirea etc." — De ce însă senzațiile musculare, vizuale, tactile ale scrierii sau vorbirii n-ar fi experiențele private ale scrierii?

Să facem următorul experiment: să spunem şi să avem în vedere ceva, de exemplu propoziția „Probabil mâine va ploua". Să gândim acum acelaşi lucru din nou, să avem în vedere exact ceea ce avusesem în vedere, dar fără a spune nimic (nici tare, nici pentru noi înşine). Dacă activitatea de a gândi că mâine va ploua a însoțit activitatea de a spune că mâine va ploua, atunci să facem doar prima activitate şi s-o lăsăm la o parte pe a doua. — Dacă gândirea şi vorbirea ar sta în relația pe care o au cuvintele unui cântec cu melodia lui, atunci am putea lăsa la o parte vorbirea şi să nu facem decât să gândim, tot aşa cum putem cânta melodia fără cuvinte.

Dar nu este oricum posibil să vorbeşti lăsând la o parte gândirea? Cu siguranță că da — dar observă ce anume faci atunci când vorbeşti fără să gândeşti. Observă mai întâi de toate că procesul pe care l-am putea numi „a spune şi a avea în vedere ceea ce spui" nu se distinge neapărat de a vorbi fără să gândeşti prin ceea ce se întâmplă *în momentul vorbirii*. Ceea ce le deosebeşte pe cele două poate foarte bine să fie ceea ce se întâmplă înainte sau după ce vorbeşti.

Să presupunem că aş încerca, în mod intenționat, să vorbesc fără a gândi: ce aş face de fapt? Aş putea citi cu voce tare o propoziție dintr-o carte, încercând s-o citesc automat, adică încercând să mă împiedic de a însoți propoziția cu imaginile

şi senzaţiile pe care, altfel, ea le-ar produce. O cale de a face acest lucru ar fi să-mi concentrez atenţia asupra altui lucru, în timp ce spun propoziţia, de exemplu, ciupindu-mă tare în timp ce vorbesc. — Să zicem aşa: A spune o propoziţie fără a o gândi înseamnă a declanşa vorbirea şi a bloca anumite lucruri ce însoţesc vorbirea. Acum întreabă-te: Oare a gândi o propoziţie fără a o rosti constă în a întoarce comutatorul (declanşând ceea ce mai înainte am blocat şi reciproc); adică: oare a gândi o propoziţie fără a o rosti constă acum pur şi simplu în a păstra ceea ce însoţea cuvintele, lăsând însă la o parte cuvintele? Încearcă să gândeşti gândurile unei propoziţii fără a rosti acea propoziţie şi vezi dacă asta este ceea ce se întâmplă.

Să rezumăm; dacă examinăm utilizările pe care le dăm unor cuvinte precum „a gândi“, „a avea în vedere“, „a dori“ etc., parcurgerea acestui proces ne scapă de tentaţia de a căuta un act anume de gândire, independent de actul exprimării gândurilor noastre şi ascuns într-un mediu aparte. Formele de exprimare consacrate nu ne mai împiedică să recunoaştem că experienţa gândirii *poate* fi pur şi simplu doar experienţa vorbirii sau poate consta în această experienţă plus altele care o însoţesc. (Este de asemenea folositor să examinăm următorul caz: să presupunem că o înmulţire face parte dintr-o propoziţie; întreabă-te ce înseamnă

a spune şi a gândi înmulțirea 7 x 5 = 35 şi, pe de altă parte, a o spune fără a o gândi.) Examinarea îndeaproape a gramaticii unui cuvânt slăbeşte poziția anumitor standarde bine stabilite ale exprimării noastre care ne împiedicaseră să vedem faptele fără părtinire. Cercetarea noastră a încercat să înlăture această înclinație care ne sileşte să gândim că faptele *trebuie* să se conformeze anumitor imagini înrădăcinate în limbajul nostru.

„A avea în vedere“ este una din expresiile despre care se poate spune că au sarcini ocazionale în limbajul nostru. Tocmai aceste cuvinte sunt cele care produc cele mai multe necazuri în filozofie. Să ne imaginăm o instituție: cei mai mulți dintre membrii ei au anumite funcții regulate, funcții care pot fi lesne descrise, să zicem, în statutele instituției. Există, pe de altă parte, unii membri care sunt angajați pentru sarcini neobişnuite, care, totuşi, pot fi extrem de importante. — Ceea ce produce în filozofie cele mai multe necazuri este faptul că suntem tentați să descriem folosirea unor cuvinte importante „cu sarcini ocazionale“ ca şi cum ar fi cuvinte care au funcții regulate.

Motivul pentru care am amânat să vorbesc despre experiența personală a fost că reflecția asupra acestui subiect ridică o mulțime de dificultăți filozofice care amenință să rupă cu toate noțiunile noastre comune privitoare la ceea ce în mod

obişnuit am numi obiectele experienţei noastre. Şi dacă am fi izbiţi de aceste probleme s-ar putea să ni se pară că tot ceea ce am spus despre semne şi despre diferitele obiecte pe care le-am menţionat în exemplele noastre ar fi posibil să trebuiască pus la un loc.

Situaţia este într-un fel tipică în studiul filozofiei; şi uneori ea a fost descrisă spunându-se că nici o problemă filozofică nu poate fi rezolvată până când nu sunt rezolvate toate problemele filozofice; ceea ce înseamnă că atât timp cât nu sunt toate rezolvate, fiecare nouă dificultate face îndoielnice toate rezultatele noastre anterioare. Puşi în faţa acestui enunţ, putem doar să dăm un răspuns aproximativ, dacă e să vorbim de filozofie în termeni atât de generali. Acesta este că fiecare nouă problemă care apare poate pune în discuţie *poziţia* pe care trebuie să o ocupe în imaginea finală rezultatele noastre parţiale anterioare. Se vorbeşte atunci de nevoia de a reinterpreta aceste rezultate anterioare; şi ar trebui să spunem: ele trebuie plasate într-o ambianţă diferită.

Să ne închipuim că trebuie să aranjăm cărţile unei biblioteci. Atunci când începem, cărţile zac claie peste grămadă pe podea. Ar exista multe feluri de a le sorta şi de a le pune la locurile lor. Unul ar fi să luăm cărţile pe rând şi să le punem pe raft, fiecare la locul potrivit. Pe de altă parte, am putea lua mai multe cărţi de pe podea şi să

le punem într-un rând pe un raft, doar pentru a arăta că aceste cărți trebuie să stea împreună în această ordine. În cursul aranjării bibliotecii, acest întreg rând de cărți va trebui să-şi schimbe locul. Ar fi însă greşit să spunem că, de aceea, aşezarea lor împreună pe un raft n-a fost un pas către rezultatul final. În acest caz, este într-adevăr foarte evident că faptul de a fi aşezat la un loc cărțile care țin unele de altele a fost o realizare clară, chiar dacă întregul rând a trebuit mutat. Dar unele dintre cele mai mari realizări în filozofie pot fi comparate doar cu a lua de pe jos unele cărți ce păreau să țină unele de altele şi a le aşeza pe rafturi diferite; în ce priveşte poziția lor, nimic nu e definitiv în afară de faptul că ele nu mai stau una lângă alta. Într-un asemenea caz, privitorul care nu ştie cât de grea e sarcina ar putea foarte bine să creadă că nu s-a realizat absolut nimic. — Dificultatea în filozofie este de a nu spune mai mult decât ştim. De exemplu, să vedem că atunci când am pus două cărți una lângă alta în ordinea potrivită nu le-am pus, prin aceasta, în locurile lor definitive.

Atunci când ne gândim la legătura lucrurilor ce ne înconjoară cu experiențele noastre personale privitoare la ele, suntem uneori tentați să spunem că aceste experiențe personale sunt materialul din care e făcută realitatea. Cum apare această tentație va deveni mai clar ulterior.

Atunci când gândim în acest fel părem să pierdem controlul nostru ferm asupra obiectelor ce

ne înconjoară. Dar, în schimb, rămânem cu o mulțime de experiențe personale separate ale diferiților indivizi. Aceste experiențe personale par la rândul lor vagi şi par a fi într-un flux continuu. Limbajul nostru nu pare să fi fost făcut pentru a le descrie. Suntem tentați să credem că, pentru a clarifica filozofic asemenea chestiuni, limbajul nostru obişnuit este prea grosolan, că avem nevoie de unul mai subtil.

Se pare că am fi făcut o descoperire — pe care am putea s-o descriem spunând că terenul pe care stăteam şi care părea să fie tare şi sigur s-a dovedit a fi mlăştinos şi nesigur. — Adică, asta se întâmplă când filozofăm; căci, îndată ce ne întoarcem la punctul de vedere al gândirii comune, această nesiguranță *generală* dispare.

Această situație ciudată poate fi clarificată întru câtva examinând un exemplu; de fapt, un fel de parabolă ilustrând dificultatea în care ne aflăm şi, de asemenea, arătând ieşirea din acest fel de dificultate: Ni s-a spus de către cei ce popularizează ştiința că podeaua pe care stăm nu este solidă cum apare ea gândirii comune, deoarece s-a descoperit că lemnul este alcătuit din particule care umplu atât de puțin spațiu, încât s-ar putea spune despre el că e aproape gol. Aceasta poate să ne uimească, căci, într-un fel, noi ştim, desigur, că podeaua e solidă sau că, dacă nu este solidă, aceasta poate să se datoreze faptului că lemnul

e putred, dar nu faptului că el este alcătuit din electroni. A spune, pe acest din urmă temei, că podeaua nu este solidă înseamnă a folosi greşit limbajul. Căci chiar dacă particulele ar fi atât de mari cât sunt firele de nisip şi tot atât de apropiate una de alta cum sunt acestea într-o grămadă de nisip, podeaua tot n-ar fi solidă dacă ar fi compusă din ele în sensul în care o grămadă de nisip este compusă din fire de nisip. Uimirea noastră era bazată pe o neînțelegere; imaginea spațiului puțin umplut a fost *aplicată* greşit. Căci această imagine a structurii materiei era destinată să explice tocmai fenomenul solidității.

Aşa cum în acest exemplu cuvântul „soliditate“ a fost folosit în mod greşit, noi părând că am fi arătat că nimic nu este într-adevăr solid, exact la fel, exprimând încurcăturile noastre privind caracterul *în general vag* al experienței simțurilor şi fluxul tuturor fenomenelor, folosim în mod greşit cuvintele „flux“ şi „caracter în general vag“, într-un mod tipic metafizic, şi anume fără nici o antiteză; pe când în folosirea lor corectă şi de fiecare zi, vagul se opune clarității, fluxul stabilității, inexactitatea exactității, iar *problema soluției*. Chiar cuvântul „problemă“, s-ar putea spune, este aplicat greşit atunci când este folosit pentru necazurile noastre în filozofie. Câtă vreme sunt văzute ca probleme, aceste dificultăți sunt chinuitoare şi par insolubile.

Există, în ce mă priveşte, tentaţia de a spune că numai experienţa mea proprie este reală: „Ştiu că *eu* văd, aud, simt dureri etc., dar nu ştiu şi dacă altcineva vede, aude, simte. Nu pot şti aceasta, pentru că eu sunt eu iar ei sunt ei“.

Pe de altă parte, mi-e ruşine să spun cuiva că experienţa mea este singura reală; şi ştiu că va răspunde că şi el ar putea spune exact acelaşi lucru despre experienţa lui. Aceasta pare să ducă la o despicare prostească a firului în patru. Mi se spune de asemenea: „Dacă ţi-e milă de cineva pentru că are dureri, cu siguranţă că trebuie cel puţin să *crezi* că el are dureri“. Dar cum pot măcar să *cred* aşa ceva? Cum se poate ca aceste cuvinte să însemne ceva pentru mine? Cum se poate să-mi vină măcar ideea experienţei altuia, dacă nu există nici o posibilitate de a avea dovezi în ceea ce o priveşte?

Nu a fost însă aceasta o întrebare ciudată? *Nu pot* oare să cred că altcineva are dureri? Nu este oare foarte uşor să crezi asta? Să spui că lucrurile sunt aşa cum apar gândirii comune este oare un răspuns? — Din nou, inutil să mai spunem, în viaţa de fiecare zi nu simţim aceste dificultăţi. Nici nu este adevărat a spune că le simţim atunci când examinăm cu atenţie experienţele noastre prin introspecţie sau când facem cercetări ştiinţifice asupra lor. Dar întru câtva, atunci când le privim într-un anumit fel, modul nostru de a ne

exprima poate să ne încurce. Ni se pare că e ca şi cum am avea nişte piese nepotrivite sau n-am avea destule pentru jocul nostru cu cuburi. Dar sunt toate acolo, doar că sunt amestecate; şi mai e o analogie între jocul cu cuburi şi cazul nostru: nu e de nici un folos să încerci să recurgi la forță pentru a potrivi piesele unele cu altele. Tot ce am avea de făcut este să le privim *cu atenție* şi să le aranjăm.

Există judecăți despre care putem spune că descriu fapte din lumea materială (lumea exterioară). În linii mari vorbind, ele se referă la obiecte fizice: corpuri, fluide etc. Nu mă gândesc anume la legi ale ştiințelor naturii, ci la orice asemenea judecată cum ar fi „lalelele din grădina noastră sunt în plină floare“ sau „Smith poate să vină în orice moment“. Există, pe de altă parte, judecăți care descriu experiențe personale, ca acelea în care subiectul unui experiment psihologic îşi descrie experiențele senzoriale; să zicem, experiența sa vizuală, independent de ce corpuri sunt în realitate în fața ochilor săi şi, *nota bene*, independent, de asemenea, de orice procese care ar putea fi observate că se desfăşoară pe retina sa, în nervii săi, în creierul său sau în alte părți ale corpului. (Adică, independent atât de fapte fizice cât şi de fapte fiziologice.)

La prima vedere s-ar putea să pară (dar de ce anume va deveni clar doar mai târziu) că aici avem

două feluri de lumi, lumi construite din materiale diferite; o lume mintală şi o lume fizică. Ne-am putea reprezenta lumea mintală drept gazoasă sau, mai curând, eterică. Dar daţi-mi voie să vă aduc aici aminte de rolul ciudat pe care îl joacă gazosul şi etericul în filozofie, — atunci când observăm că un substantiv nu este folosit drept ceea ce în general s-ar chema nume al unui obiect, şi prin urmare atunci când nu putem să nu ne spunem nouă înşine că este numele unui obiect eteric. Am în vedere că noi cunoaştem deja ideea de „obiecte eterice“ ca pe un subterfugiu, de care ne folosim atunci când n-o scoatem la capăt cu gramatica anumitor cuvinte şi când tot ce ştim e că ele nu sunt folosite ca nume pentru obiecte materiale. Iată o indicaţie privind felul cum se va dizolva problema celor două substanţe, *mintea* şi *materia*.

Uneori ni se pare că e ca şi cum fenomenele experienţei personale ar fi cumva fenomene din straturile superioare ale atmosferei, în opoziţie cu fenomenele materiale care au loc pe pământ. Există puncte de vedere potrivit cărora aceste fenomene din straturile superioare apar atunci când fenomenele materiale ating un anumit grad de complexitate. De exemplu, că fenomenele mintale, experienţa senzorială, voinţa etc. apar atunci când s-a dezvoltat o specie de corp animal de o anumită complexitate. Pare să existe un adevăr

evident în asta, căci cu siguranță că amoeba nu vorbește, scrie sau discută, pe când noi da. Pe de altă parte, apare aici problema care ar putea fi exprimată prin întrebarea: „E posibil ca o mașină să gândească?“ (dacă funcționarea acestei mașini poate fi descrisă și prezisă pe baza legilor fizicii sau, tot ce se poate, numai pe baza unor legi de un fel diferit, aplicabile comportării organismelor). Și dificultatea exprimată prin această întrebare nu este de fapt că nu cunoaștem încă o mașină care ar putea face treaba asta. Întrebarea nu e analoagă aceleia pe care cineva ar fi putut s-o pună acum o sută de ani: „Poate o mașină să lichefieze un gaz?“ Problema este mai curând aceea că propoziția „O mașină gândește (percepe, dorește)“ pare oarecum lipsită de sens. E ca și cum am fi întrebat „Are numărul 3 vreo culoare?“ („Ce culoare ar putea fi, căci, evident, el nu are nici una din culorile pe care le cunoaștem?“) Deoarece, sub un anumit aspect, experiența personală, departe de a fi *produsul* proceselor fizice, chimice, fiziologice pare să fie chiar *baza* a tot ceea ce spunem cu sens despre asemenea procese. Privind în acest fel, suntem înclinați să folosim ideea noastră de material de construcție într-un alt mod care induce în eroare și să spunem că întreaga lume, mintală și fizică, este făcută doar dintr-un singur material.

Când privim spre tot ceea ce cunoaștem și putem spune despre lume ca sprijinindu-se pe

experiența personală, atunci ceea ce cunoaștem pare să-și piardă o mare parte din valoare, din caracterul demn de încredere și din soliditate. Atunci suntem înclinați să spunem că totul este „subiectiv"; și „subiectiv" este folosit depreciativ, ca atunci când spunem că o opinie este *numai* ceva subiectiv, o chestiune de gust. Acum faptul că acest aspect ar părea să zdruncine autoritatea experienței și a cunoașterii arată că aici limbajul ne ispitește să trasăm o analogie care induce în eroare. Aceasta ar trebui să ne amintească de cazul în care cel ce popularizează știința părea a ne fi arătat că podeaua pe care stăm nu este de fapt solidă deoarece este alcătuită din electroni.

Ne confruntăm cu o dificultate produsă de felul nostru de a ne exprima.

O altă dificultate de acest fel, foarte înrudită, este exprimată de propoziția: „Pot să știu doar că *eu* am experiențe personale, nu și că altcineva are așa ceva". — Vom numi faptul că altcineva are experiențe personale o ipoteză care nu e necesară? — Dar oare este aceasta o ipoteză? Căci în ce fel pot măcar să fac ipoteza dacă ea depășește orice experiență posibilă? Cum ar putea o asemenea ipoteză să primească o semnificație? (Nu e ca banii de hârtie, care n-au acoperire în aur?) — Nu ajută la nimic dacă cineva ne spune că, deși nu știm dacă cealaltă persoană are dureri, credem desigur acest lucru atunci când, de exemplu,

ne este milă de ea. Cu siguranță că ne-ar fi milă de ea dacă n-am crede că are dureri; dar este oare aceasta o credință filozofică, metafizică? Mă compătimește oare un realist mai mult decât un idealist sau un solipsist? — De fapt solipsistul întreabă: „Cum *putem* crede că altul are dureri; ce înseamnă să crezi acest lucru? Cum poate să aibă sens exprimarea unei astfel de presupuneri?"

Răspunsul filozofului simțului comun — iar acesta, *nota bene*, nu este omul cu simț comun, care e tot atât de departe de realism ca și de idealism — răspunsul filozofului simțului comun este că nu există, cu siguranță, nici o dificultate în ideea de a presupune, gândi, a-ți închipui că și altcineva are ceea ce am eu. Dar cu realistul necazul este totdeauna că el nu rezolvă, ci sare peste dificultățile pe care le văd adversarii săi, deși nici ei nu reușesc să le rezolve. Pentru noi, răspunsul realistului nu face altceva decât să pună în lumină dificultatea; căci cine argumentează astfel trece cu vederea deosebirea dintre diferitele utilizări ale cuvintelor „a avea", „a-ți închipui". „A are un dinte de aur" înseamnă că dintele e în gura lui A. Aceasta poate explica faptul că eu nu-l pot vedea. Cazul durerii sale de dinți însă, despre care spun că nu pot s-o simt pentru că e în gura lui, nu este analog cazului cu dintele de aur. Tocmai analogia aparentă — și, pentru a o spune din nou, absența analogiei — dintre aceste două cazuri este ceea

ce ne face necazuri. Şi tocmai această trăsătură a gramaticii noastre, care dă naştere la dificultăţi, este cea pe care realistul nu o observă. Se poate concepe că eu simt durerea la un dinte din gura altui om; iar omul care spune că nu poate simţi durerea de dinţi a celuilalt nu neagă *asta*. Vom vedea clar dificultatea gramaticală în care ne aflăm numai dacă ne familiarizăm cu ideea de a simţi durere în corpul altui om. Căci altfel, bătându-ne capul cu această problemă, vom putea fi înclinaţi să confundăm judecata noastră metafizică „Nu pot simţi durerea lui" cu judecata bazată pe experienţă „Nu putem avea (de regulă nu avem) dureri la dinţii altui om". În această judecată expresia „a nu putea" este folosită la fel ca în judecata „Un cui de fier nu poate zgâria sticla". (Am putea scrie aceasta în forma „experienţa ne învaţă că un cui de fier *nu* zgârie sticla", scăpând astfel de „nu poate".) Pentru a vedea că nu e de neconceput ca un om să aibă o durere în corpul altui om, trebuie să examinăm ce fel de fapte numim noi criterii ale existenţei durerii într-un anumit loc. Este uşor să ne închipuim următorul caz: atunci când îmi văd mâinile, nu sunt totdeauna conştient de legătura lor cu restul corpului meu. Adică, îmi văd adesea mâna mişcându-se, dar nu văd braţul care o leagă de trunchi. Nici nu controlez neapărat, în vreun alt mod, existenţa braţului în acel moment. Ca urmare, mâna poate, după câte

ştiu, să fie legată de corpul unui om care stă lângă mine (sau, bineînţeles, să nu fie legată de nici un corp omenesc). Să presupunem că simt o durere pe care, bazându-mă doar pe ceea ce simt, de exemplu, având ochii închişi, aş numi-o o durere în mâna mea stângă. Cineva îmi cere să ating locul dureros cu mâna mea dreaptă. Fac asta şi, privind în jur, observ că ating mâna vecinului meu (înţelegând prin asta mâna legată de trunchiul vecinului meu).

Să ne punem întrebarea: De unde ştim unde să arătăm atunci când ni se cere să arătăm locul dureros? Poate oare acest fel de a arăta să fie comparat cu a arăta o pată neagră pe o foaie de hârtie, atunci când cineva spune: „Arată pata neagră pe această foaie“? Să presupunem că cineva ar zice „Arăţi acest loc pentru că ştii dinainte de a arăta că durerile sunt acolo“; să ne întrebăm „Ce înseamnă *a şti* că durerile sunt acolo?“ Cuvântul „acolo“ se referă la un loc; — dar în ce spaţiu, adică în ce sens un „loc“? Cunoaştem noi locul durerii în spaţiul euclidian, astfel încât, atunci când ştim unde avem dureri, ştim cât de departe sunt ele de doi din pereţii acestei camere şi de podea? Atunci când am o durere în vârful degetului şi îmi ating dintele cu el, durerea este acum şi durere de dinţi şi durere la deget? Într-un sens, cu siguranţă că se poate spune că durerea se află în dinte. Oare motivul pentru care ar fi greşit să spunem

în acest caz că am o durere de dinți este acela că, pentru a fi la dinte, durerea ar trebui să fie la un milimetru de vârful degetului? Cuvântul „unde“, să ne amintim, se poate referi la locuri în multe sensuri diferite. (Cu acest cuvânt se joacă multe jocuri gramaticale diferite, semănând între ele *mai mult* sau *mai puțin*. Să ne gândim la diferitele folosiri ale cifrei „1“.) Pot să știu unde se află un lucru și apoi să arăt spre el pe baza acelei cunoașteri. Cunoașterea îmi spune încotro să arăt. Am înțeles aici această cunoaștere drept o condiție pentru indicarea deliberată a obiectului. Astfel, se poate spune: „Pot să arăt spre locul la care te referi pentru că îl văd“, „Pot să te îndrept spre acel loc pentru că știu unde se află; mai întâi o iei la dreapta etc.“ Suntem înclinați să spunem: „Trebuie să știu unde e un lucru înainte de a putea arăta spre el“. Poate vom fi mai puțin mulțumiți dacă vom spune: „Trebuie să știu unde e un lucru înainte de a putea privi spre el“. Uneori, desigur, a spune asta e corect. Dar noi suntem tentați să credem că există o anumită stare psihică sau un anumit eveniment psihic, cunoașterea locului, care trebuie să preceadă orice act deliberat de a indica, de a te îndrepta către etc. Să ne gândim la cazul analog: „Nu poți îndeplini un ordin decât după ce l-ai înțeles“.

Dacă arăt spre locul dureros de pe braț, în ce sens se poate spune despre mine că știam unde

era durerea înainte de a arăta locul? Înainte de a arăta, aş fi putut spune „Durerea e în braţul meu stâng". Să presupunem că braţul meu ar fi fost acoperit cu o reţea de linii în aşa fel numerotate încât aş putea să mă refer la orice loc de pe suprafaţa lui. Era oare necesar ca eu să fi fost în stare să descriu locul dureros cu ajutorul acestor coordonate înainte de a putea arăta spre el? Ceea ce vreau să spun este că actul de a arăta *determină* un loc dureros. Acest act de a arăta, în treacăt fie zis, nu trebuie confundat cu acela de a găsi locul dureros prin pipăire. În realitate cele două acte pot conduce la rezultate diferite.

Ne putem imagina o nemărginită diversitate de cazuri în care am spune că cineva are dureri în corpul altui om; sau, să zicem, într-o piesă de mobilier sau într-un loc gol. Bineînţeles că nu trebuie să uităm că o durere într-o parte anume a corpului nostru, de exemplu într-un dinte de sus, are o vecinătate tactilă şi kinestezică specifică. Mişcându-ne mâna în sus, la o mică distanţă ne atingem ochiul; iar expresia „o mică distanţă" se referă aici la o distanţă tactilă sau la o distanţă kinestezică ori la ambele. (Este uşor să ne imaginăm distanţe tactile şi kinestezice corelate în moduri diferite de cel obişnuit. Distanţa de la gură la ochi ar putea părea foarte mare „muşchilor braţului" atunci când ne mişcăm degetul de la gură la ochi. Să ne gândim la cât de mare este cavitatea pe care

ne-o imaginăm în dintele pe care dentistul îl sfredeleşte şi-o sondează.)

Atunci când am spus că dacă mişcăm mâna puţin în sus, atingem ochiul, mă refeream doar la dovezile tactile. Adică, criteriul pentru atingerea ochiului meu cu degetul trebuia să fie doar acela că aveam acea senzaţie care m-ar fi făcut să spun că îmi ating ochiul, chiar dacă nu aveam nici o dovadă vizuală pentru asta şi chiar dacă, privind în oglindă, aş fi văzut că degetul meu nu îmi atinge ochiul, ci, să zicem, fruntea. Tot aşa cum „distanţa mică“ la care m-am referit era una tactilă sau kinestezică, la fel locurile de care spuneam că „se află la mică distanţă unul de altul“ erau locuri tactile. A spune că degetul meu din spaţiul tactil şi kinestezic se mişcă de la dinte la ochi înseamnă atunci că am acele experienţe tactile şi kinstezice pe care le avem în mod normal atunci când spunem „degetul meu se mişcă de la dinte la ochi“. Dar ce luăm drept dovadă a acestei din urmă judecăţi nu este, aşa cum ştim cu toţii, câtuşi de puţin ceva doar tactil şi kinestezic. De fapt, dacă aş avea senzaţiile tactile şi kinestezice la care ne-am referit, aş putea încă să contest judecata „degetul meu se mişcă etc. ...“ din cauza a ceea ce văd. Această judecată este o judecată despre obiecte fizice. (Iar acum să nu credem că expresia „obiecte fizice“ este menită să distingă un fel de obiect de altul.) Gramatica judecăţilor pe care le numim judecăţi despre obiecte fizice

admite o mare diversitate de dovezi pentru fiecare asemenea judecată. Este caracteristic pentru gramatica judecății „degetul meu se mişcă etc." că eu privesc judecățile „Îl văd mişcându-se", „Simt că se mişcă", „El îl vede mişcându-se", „El îmi spune că se mişcă" etc. ca dovezi pentru ea. Dacă spun „Îmi văd mâna mişcându-se", aceasta pare la prima vedere să presupună că eu sunt de acord cu judecata „mâna mea se mişcă". Dar dacă socotesc judecata „Îmi văd mâna mişcându-se" ca pe una din dovezile pentru judecata „mâna mea se mişcă", atunci adevărul celei din urmă nu este, bineînțeles, presupus de adevărul celei dintâi. S-ar putea aşadar sugera expresia „S-ar părea că mâna mea se mişcă" în loc de „Îmi văd mâna mişcându-se". Dar această exprimare, deşi arată că mâna mea poate părea că se mişcă fără a se mişca în realitate, ar putea totuşi sugera că, în definitiv, trebuie să existe o mână pentru ca ea să pară a se mişca; pe când noi putem lesne imagina situații în care judecata care descrie dovezile vizuale este adevărată şi în acelaşi timp alte dovezi ne fac să spunem că eu nu am mână. Felul nostru obişnuit de a ne exprima ascunde acest lucru. În limbajul obişnuit suntem stânjeniți în cazul în care trebuie să descriem, să zicem, o senzație tactilă cu ajutorul termenilor pentru obiecte fizice cum sunt cuvintele „ochi", „deget" etc., atunci când ceea ce vrem noi să spunem nu implică existența unui ochi sau a unui deget etc. Trebuie să folosim o descriere

ocolită a senzațiilor noastre. Aceasta nu înseamnă, bineînțeles, că limbajul comun este insuficient pentru scopurile noastre speciale, ci că este greoi și că uneori induce în eroare. Temeiul acestei particularități a limbajului nostru este desigur coincidența regulată a anumitor experiențe senzoriale. Astfel, atunci când îmi simt brațul mișcându-se, de cele mai multe ori pot să-l și văd mișcându-se. Iar dacă îl ating cu mâna, mâna aceea simte, de asemenea, mișcarea etc. (Omul al cărui picior a fost amputat va descrie o anume durere ca durere în piciorul său.) În asemenea cazuri simțim cu putere nevoia de exprimări ca: „o senzație se deplasează de la obrazul meu tactil la ochiul meu tactil". Am spus toate acestea pentru că, dacă suntem conștienți de ambianța tactilă și kinestezică a unei dureri, putem avea dificultăți în încercarea de a ne închipui că cineva ar putea avea o durere de dinți altundeva decât în propriii săi dinți. Totuși dacă ne închipuim un asemenea caz, aceasta înseamnă, pur și simplu, că ne închipuim o corelație diferită de cea obișnuită între experiențe vizuale, tactile, kinestezice etc. Astfel, ne putem închipui că o persoană are o senzație de durere de dinți plus acele experiențe tactile și kinestezice care în mod normal sunt legate de experiența de a-și vedea mâna mergând de la dinte la nas, la ochi etc., dar corelate cu experiența vizuală a mâinii sale mișcându-se spre acele locuri, însă de pe fața altui om. Sau, ne putem închipui de asemenea că un om are

senzația kinestezică de mişcare a mâinii şi imaginea tactilă, în degete şi pe față, a degetelor mişcându-se pe față, pe când senzațiile sale kinstezice şi vizuale ar fi trebuit descrise ca fiind cele ale degetelor lui mişcându-se pe genunchi. Dacă am avea o senzație de durere de dinți plus anumite senzații tactile şi kinestezice care sunt caracteristice, în mod obişnuit, atingerii dintelui care doare şi părților învecinate de pe față şi dacă aceste senzații ar fi însoțite de vederea mâinii mele atingând marginea mesei şi mişcându-se pe ea, am avea îndoieli dacă să numim sau nu această experiență experiența unei dureri de dinți în masă. Dacă, pe de altă parte, senzațiile tactile şi kinestezice descrise ar fi corelate cu experiența vizuală care constă în aceea că văd în mâna mea atingând un dinte şi alte părți de pe fața unei alte persoane, nu e nici o îndoială că aş numi această experiență „durere de dinți la dintele altui om".

Am spus că omul care susținea că e imposibil să simți durerea altui om nu dorea să nege prin aceasta că un om poate simți durere în corpul altui om. De fapt, el ar fi spus: „Pot să am o durere la dintele altui om, dar nu pot să am durerea *lui* de dinți".

Aşadar judecățile „A are un dinte de aur" şi „A are o durere de dinți" nu sunt folosite în mod analog. Ele diferă în ceea ce priveşte gramatica lor acolo unde, la prima vedere, ar putea să nu pară că diferă.

În ceea ce priveşte folosirea cuvântului „a ne imagina“, s-ar putea spune: „Există cu siguranță un act foarte bine determinat de a ne imagina că alt om are o durere“. Bineînțeles că noi nu negăm acest lucru sau orice alt enunț despre fapte. Dar să vedem: dacă ne facem o imagine a durerii altui om, o folosim oare în acelaşi fel în care folosim, să zicem, imaginea unui ochi învinețit atunci când ne închipuim că celălalt om are aşa ceva? Să înlocuim, din nou actul de a ne imagina, în sensul obişnuit, prin producerea unei imagini pictate. (Aceasta ar putea foarte bine să fie chiar felul în care anumite ființe realizează actul lor de a imagina.) Să admitem apoi că un om îşi imaginează în acest fel că A are un ochi învinețit. O folosire foarte importantă a acestei imagini va fi compararea ei cu ochiul real pentru a vedea dacă imaginea e corectă. Atunci când ne imaginăm cu multă putere că cineva suferă dureri, în imaginea noastră intervine adesea ceea ce s-ar putea numi o umbră a durerii simțite în locul corespunzător celui în care noi spunem că celălalt simte durerea. Dar sensul în care o imagine este o imagine este determinat de felul în care e comparată ea cu realitatea. Aceasta este ceea ce am putea numi metoda proiecției. Să ne gândim acum la compararea unei imagini a durerii de dinți a lui A cu durerea lui de dinți. Cum le-am compara? Dacă spuneți că le comparați „indirect“, prin mijlocirea comportamentului său

corporal, eu răspund că aceasta înseamnă că *nu* le comparați așa cum comparați imaginea comportamentului său cu comportamentul său.

Din nou, când spui „Recunosc că nu poți *ști* când are A o durere, poți numai să presupui", atunci nu vezi dificultatea legată de diferitele folosiri ale cuvintelor „a presupune" și „a ști". La ce gen de imposibilitate te refereai atunci când spuneai că *nu poți* ști? Nu te gândeai la un caz analog celui în care nu se poate ști dacă celălalt om are un dinte de aur în gură pentru că el are gura închisă? Ceea ce nu știai aici puteai, totuși, să-ți imaginezi că știi; avea sens să spui că ai văzut dintele deși nu l-ai văzut; sau, mai curând, are sens să spui că nu-i vezi dintele și, prin urmare, are sens și să spui că îl vezi. Atunci când, pe de altă parte, ai recunoscut că un om nu poate *ști* dacă celălalt om are dureri, nu vrei să spui că, de fapt, oamenii nu știau, ci că n-avea nici un sens să spui că ei știau (și, prin urmare, n-are sens să spui că ei nu știu). Dacă, prin urmare, folosești în acest caz termenul „a presupune" sau „a crede", nu-l folosești ca fiind opus lui „a ști". Adică, nu ai afirmat că a cunoaște ar fi un țel pe care nu ai putea să-l atingi și că trebuie să te mulțumești cu a presupune; mai curând nu există nici un țel în acest joc. Tot așa cum, atunci când cineva spune „Nu poți parcurge, numărând, tot șirul numerelor cardinale", nu se enunță un fapt privitor la limitele

omeneşti, ci unul privitor la o convenție pe care am stabilit-o. Enunțul nostru nu este comparabil, deşi este comparat totdeauna în mod greşit, cu unul ca „este imposibil ca o ființă omenească să traverseze înot Atlanticul"; ci *este* analog unui enunț ca „nu există nici un punct final într-o cursă de rezistență". Iar acesta este unul din lucrurile pe care îl simte în mod nedesluşit un om care nu este mulțumit cu explicația că deşi nu poți şti..., poți totuşi presupune...

Dacă suntem supărați pe cineva pentru că a ieşit afară într-o zi rece, când este răcit, spunem uneori: „Nu voi simți eu răceala ta". Iar aceasta poate să însemne: „Nu sufăr eu când răceşti tu". Aceasta este o judecată pe care am învățat-o din experiență. Căci ne putem închipui, ca să zicem aşa, o legătură la distanță* între două trupuri, legătură care ar face ca un om să simtă durerea de cap atunci când celălalt s-a expus la frig. În acest caz s-ar putea argumenta că durerile sunt ale mele pentru că le simt în capul meu; dar să presupunem că aş avea o parte a corpului comună cu altcineva, să spunem o mână. Să ne închipuim nervii şi tendoanele din brațul meu, precum şi ale lui A, legate de această mână ca urmare a unei operații. Să ne închipuim acum că mâna este înțepată de o viespe. Amândoi țipăm, avem fețele

* „wireless connection" — literal, legătură fără fir (*n. t.*).

schimonosite, dăm aceeaşi descriere a durerii etc. Trebuie, oare, să spunem că avem aceeaşi durere sau dureri diferite? Dacă zici, într-un asemenea caz: „Simţi durerea în acelaşi loc, în acelaşi trup, descrierile noastre corespund şi totuşi durerea mea nu poate fi durerea lui“, presupun că vei fi înclinat să indici drept temei: „căci durerea mea e durerea mea iar durerea lui e durerea lui“. Iar aici formulezi un enunţ gramatical despre folosirea unei expresii ca „aceeaşi durere“. Spui că nu ai folosi expresia „el are durerea mea“ sau „avem amândoi aceeaşi durere“ şi, în loc, vei folosi poate o expresie ca „durerea lui este exact ca a mea“. (N-ar fi un argument să spui că cei doi nu ar putea avea aceeaşi durere pentru că cineva ar putea anestezia sau ucide pe unul din ei şi în acest timp celălalt ar simţi totuşi durere.) Bineînţeles, dacă eliminăm din limbajul nostru expresia „Am durerea lui de dinţi“, eliminăm astfel şi „Am (sau simt) durerea *mea* de dinţi“. O altă formă a enunţului nostru metafizic este aceasta: „Datele senzoriale ale unui om sunt private, sunt ale lui“. Iar acest fel de exprimare induce chiar mai mult în eroare deoarece seamănă şi mai mult cu o judecată de experienţă; filozoful care spune acest lucru ar putea foarte bine să creadă că exprimă un fel de adevăr ştiinţific.

Folosim expresia „două cărţi au aceeaşi culoare“, dar am putea la fel de bine să spunem: „Ele

nu pot avea *aceeași* culoare, pentru că, în definitiv, această carte are culoarea ei proprie, iar cealaltă carte are și ea culoarea ei proprie“. Aceasta ar fi, de asemenea, enunțarea unei reguli gramaticale — o regulă care, în treacăt fie spus, nu este în acord cu utilizarea noastră obişnuită a expresiei. Motivul pentru care cineva ar trebui să se gândească, în genere, la aceste două utilizări diferite este acesta: Comparăm cazul datelor senzoriale cu cel al corpurilor fizice, caz în care noi facem o distincție între: „acesta este același scaun pe care l-am văzut acum o oră“ și „acesta nu este acelaşi scaun, ci unul exact la fel cu celălalt“. Aici are sens să spui — şi aceasta este o judecată de experiență: „A şi B nu puteau să fi văzut acelaşi scaun, căci A era la Londra iar B la Cambridge; ei au văzut două scaune exact la fel“. (Aici va fi util să iei în considerare diferitele criterii pentru ceea ce numim „identitatea acestor obiecte“. Cum folosim enunțurile: „Aceasta este aceeaşi zi...“, „Acesta este acelaşi cuvânt...“, „Aceasta este aceeaşi împrejurare...“ etc.?)

Ceea ce am făcut în aceste considerații a fost ce facem totdeauna când întâlnim cuvântul „a putea“ într-o judecată metafizică. Arătăm că această judecată ascunde o regulă gramaticală. Adică, distrugem asemănarea exterioară dintre o judecată metafizică şi una de experiență şi încercăm să găsim forma de exprimare care satisface o anumită

aspirație a metafizicianului pe care limbajul nostru obişnuit nu o satisface şi care, câtă vreme nu este satisfăcută, dă naştere încurcăturii metafizice. Din nou, când spun, în sens metafizic, „*Trebuie* totdeauna să ştiu când am dureri", aceasta face pur şi simplu de prisos cuvântul „ştiu"; şi în loc de „Ştiu că mă doare", pot să spun simplu „Mă doare". Bineînțeles, situația e diferită dacă dăm sens expresiei „durere inconştientă", stabilind criterii empirice pentru cazul în care un om are dureri şi nu o ştie, şi dacă spunem apoi (corect sau greşit) că de fapt nimeni nu a avut vreodată dureri despre care să nu fi ştiut.

Atunci când spunem că „Nu pot simți durerea lui", ni se înfățişează ideea unei bariere de netrecut. Să ne gândim imediat la un caz asemănător: „Culorile verde şi albastru nu pot fi simultan în acelaşi loc". Aici imaginea unei imposibilități fizice care ni se înfățişează nu este, poate, aceea a unei bariere; mai curând simțim că cele două culori stau una în calea alteia. Care este originea acestei idei? — Spunem că trei oameni nu pot sta unul lângă altul pe aceeaşi bancă; ei nu au loc. Însă cazul culorilor nu este analog cu acesta; dar este întru câtva analog cu cel în care se spune: „3 x 40 de centimetri nu intră într-un metru". Aceasta este o regulă gramaticală şi ea enunță o imposibilitate logică. Judecata „trei oameni nu pot sta unul lângă altul pe o bancă de un metru" enunță o imposibilitate

fizică, iar acest exemplu arată clar de ce sunt confundate cele două imposibilități. (Să comparăm judecata „El e cu 14 centimetri mai înalt decât mine“ cu „Un metru optzeci este cu 14 centimetri mai mare decât unu șaizeci și șase“. Aceste judecăți sunt de feluri complet diferite, dar par a fi exact al fel.) Motivul pentru care în aceste cazuri ni se înfățișează ideea de imposibilitate fizică este că, pe de o parte, ne decidem împotriva folosirii unei anumite forme de exprimare, pe de altă parte, suntem puternic tentați să o folosim, deoarece (a) sună ca o română bună sau ca o germană bună etc. și (b) există forme de exprimare foarte asemănătoare care sunt folosite în alte părți ale limbajului nostru. Ne-am decis împotriva folosirii expresiei „Ele sunt în același loc“; pe de altă parte, această expresie ni se recomandă cu tărie prin analogie cu alte expresii, astfel că, într-un anumit sens, trebuie să înlăturăm cu forța această formă de exprimare. Și de aceea ni se pare că respingem o judecată în mod universal falsă. Ne facem o imagine ca aceea a celor două culori care stau una în drumul celeilalte sau aceea a unei bariere ce nu îngăduie unui om să se apropie de experiența altuia mai mult decât până la punctul din care îi poate observa comportarea; dar, privind mai îndeaproape, constatăm că nu putem aplica imaginea pe care ne-am făcut-o.

Oscilația noastră între imposibilitatea logică și cea fizică ne determină să facem enunțuri ca

acesta: „Dacă ceea ce simt este totdeauna doar durerea *mea*, ce poate însemna presupunerea că altcineva are dureri?“ Ceea ce trebuie făcut în asemenea cazuri este să privim totdeauna la felul în care *sunt realmente folosite în limbajul nostru* cuvintele respective. În toate cazurile de acest fel ne gândim la o folosire diferită de cea pe care o dă cuvintelor limbajul nostru obişnuit. La o folosire, pe de altă parte, care, tocmai atunci, ni se recomandă cu tărie pentru un motiv anume. Când ceva legat de gramatica cuvintelor noastre pare ciudat, aceasta se datorează faptului că suntem tentaţi alternativ să folosim un cuvânt în mai multe feluri diferite. Şi este deosebit de greu să descoperi că o afirmaţie pe care o face metafizicianul exprimă nemulţumirea faţă de gramatica noastră, atunci când cuvintele din această afirmaţie pot fi folosite şi pentru a enunţa un fapt de experienţă. Astfel, atunci când el spune „numai durerea mea este durere reală“, această propoziţie ar putea însemna că ceilalţi oameni se prefac doar. Iar atunci când spune „acest copac nu există atunci când nu-l vede nimeni“, aceasta ar putea să însemne: „acest copac dispare atunci când noi ne întoarcem cu spatele la el“. Omul care spune „numai durerea mea este reală“ nu vrea să spună că a descoperit pe baza criteriilor obişnuite — adică, a criteriilor care dau cuvintelor noastre semnificaţiile lor obişnuite — că ceilalţi care spuneau că au dureri ne înşelau.

Ci el se revoltă împotriva folosirii *acestei* expresii în legătură cu *aceste* criterii. Adică, el obiectează împotriva folosirii acestui cuvânt în felul anume în care este el folosit în mod obişnuit. Pe de altă parte, el nu este conştient că obiectează împotriva unei convenţii. El întrezăreşte un mod de a împărţi terenul diferit de cel folosit pe hărţile obişnuite. El se simte tentat, să zicem, să folosească numele „Devonshire“ nu pentru un ţinut cu graniţele sale convenţionale, ci pentru o regiune delimitată diferit. Ar putea exprima aceasta spunând: „Nu este oare absurd să faci din *asta* un ţinut, să trasezi graniţele *aici*?“ Ceea ce spune el, însă, este: „*Adevăratul* Devonshire este acesta“. Noi am putea răspunde: „Ceea ce doreşti este doar o nouă denumire, iar printr-o nouă denumire nu se schimbă nici un fapt geografic“. Este totuşi adevărat că putem fi atraşi irezistibil de o denumire sau putem simţi o repulsie irezistibilă faţă de ea. (Uităm cu uşurinţă ce mult poate să însemne pentru noi o notaţie, o formă de exprimare şi că a o schimba nu e totdeauna la fel de uşor cum e în matematică sau în ştiinţele naturii. O schimbare de haine sau de nume poate însemna foarte puţin, dar poate însemna şi foarte mult.)

Voi încerca să lămuresc problema discutată de realişti, idealişti şi solipsişti, indicându-vă o problemă care este strâns înrudită cu ea. Şi anume aceasta: „Putem avea oare gânduri inconştiente,

sentimente inconştiente etc.?“ Ideea că ar exista gânduri inconştiente i-a revoltat pe mulți. Alții au spus că aceştia greşeau atunci când presupuneau că ar putea exista doar gânduri conştiente şi că psihanaliza descoperise gânduri inconştiente. Cei care obiectau la adresa gândurilor inconştiente nu înțelegeau că ei nu obiectau la adresa unor reacții psihologice nou descoperite, ci la felul cum erau ele descrise. Pe de altă parte, psihanaliştii erau induşi în eroare de propriul lor fel de exprimare, ajungând astfel să creadă că făcuseră mai mult decât să descopere reacții psihologice noi, că, într-un anumit sens, descoperiseră gânduri conştiente care erau inconştiente. Primii ar fi putut să-şi formuleze obiecția spunând „Nu vrem să folosim expresia «gânduri inconştiente»; noi dorim să rezervăm cuvântul «gând» pentru ceea ce voi numiți «gânduri conştiente»“. Ei îşi apără în mod greşit cauza atunci când spun: „Pot exista numai gânduri conştiente, nu şi gânduri inconştiente“. Căci dacă nu doresc să vorbească de „gând inconştient“, ei n-ar trebui să folosească nici expresia „gând conştient“.

Dar nu este oare corect să spunem că în orice caz omul care vorbeşte şi despre gânduri conştiente şi despre gânduri inconştiente foloseşte prin aceasta cuvântul „gânduri“ în două feluri diferite? — Oare folosim ciocanul în două feluri diferite atunci când batem cu el un cui şi, pe de altă parte,

băgăm un par într-o gaură? Şi îl folosim în două feluri diferite sau în acelaşi fel atunci când băgăm acest par în această gaură şi, pe de altă parte, alt par în altă gaură? Sau ar trebui să vorbim de folosiri diferite numai atunci când într-un caz, să zicem, introducem ceva în altceva iar în celălalt zdrobim ceva? Sau toate acestea înseamnă folosirea ciocanului într-un fel, iar despre un fel diferit trebuie să vorbim doar când folosim ciocanul ca pe un presse-papiers? — În ce cazuri trebuie să spunem că un cuvânt e folosit în două feluri diferite şi în ce cazuri că e folosit într-un singur fel? A spune că un cuvânt e folosit în două (sau mai multe) feluri diferite nu ne dă încă, în sine, nici o idee despre folosirea lui. Prin aceasta se indică doar un fel de a privi această utilizare, oferind o schemă pentru descrierea sa cu două (sau mai multe) subdiviziuni. Este corect să spunem: „Fac *două* lucruri cu acest ciocan: bat un cui în această scândură şi unul în aceea“. Dar aş fi putut să spun şi: „Fac un singur lucru cu acest ciocan; bat un cui în scândura aceasta şi unul în aceea“. Pot exista două feluri de discuţii cu privire la faptul dacă un cuvânt e folosit într-un fel sau în două feluri: (*a*) Doi oameni pot discuta dacă în engleză cuvântul „cleave“ e folosit numai pentru tăierea a ceva sau şi pentru lipirea lucrurilor unul de altul. Aceasta este o discuţie cu privire la faptele ce ţin de o anumită utilizare reală. (*b*) Ei pot discuta dacă

cuvântul „altus“, care stă atât pentru „adânc“ cât şi pentru „înalt“, este *prin aceasta* folosit în două feluri diferite. Această chestiune este analoagă chestiunii dacă cuvântul „gând“ este folosit în două feluri sau într-unul atunci când vorbim de gând conştient şi gând inconştient. Omul care spune „acestea sunt, cu siguranță, două utilizări diferite“ a hotărât deja să folosească o schemă duală, iar ceea ce a spus exprima această hotărâre.

Atunci dacă solipsistul spune că numai experiențele sale sunt reale e inutil să-i răspundem: „De ce ne spui acest lucru dacă nu crezi că noi îl auzim într-adevăr?“ Sau, oricum, dacă-i dăm acest răspuns, nu trebuie să credem că am răspuns la dificultatea lui. Nu există răspuns al gândirii comune la o problemă filozofică. Putem apăra gândirea comună împotriva atacurilor filozofilor numai dezlegând încurcăturile lor, adică vindecându-i de tentația de a ataca gândirea comună; şi nu prin reafirmarea vederilor gândirii comune. Filozoful nu e un om care şi-a pierdut judecata, un om care nu vede ceea ce vede toată lumea; pe de altă parte, dezacordul său cu gândirea comună nu este nici acela al omului de ştiință care este în dezacord cu vederile grosolane ale omului de pe stradă. Adică, dezacordul său nu se bazează pe o cunoaştere mai subtilă a faptelor. Trebuie prin urmare să căutăm *sursa* încurcăturilor sale. Şi noi constatăm că există încurcătură şi insatisfacție mintală

nu numai atunci când nu este satisfăcută curiozitatea noastră privind anumite fapte sau când nu putem găsi o lege a naturii care să se potrivească cu întreaga noastră experiență, ci și atunci când o exprimare ne nemulțumește — poate datorită diferitelor asociații pe care le evocă. Limbajul nostru obișnuit, care, dintre toate sistemele posibile de notație, este cel care străbate întreaga noastră viață, ține mintea noastră în mod rigid într-o poziție, cum ar veni, iar în această poziție ea se simte uneori amorțită, dorind și alte poziții. Astfel, dorim uneori un simbolism care accentuează mai puternic o diferență, făcând-o mai evidentă decât o face limbajul comun, sau unul care, într-un caz particular, folosește forme de exprimare mai asemănătoare între ele decât cele pe care le folosește limbajul comun. Crampa noastră mintală slăbește atunci când ni se arată sisteme de notație care împlinesc aceste nevoi. Aceste nevoi pot fi din cele mai variate.

Însă omul pe care-l numim solipsist și care spune că numai propriile sale experiențe sunt reale nu intră prin aceasta în contradicție cu noi asupra nici unei chestiuni practice cu privire la fapte; el nu spune că noi simulăm atunci când ne plângem de dureri, el ne compătimește la fel de mult ca oricine altcineva, dar în același timp vrea să restrângă folosirea atributului „real“ la ceea ce am numi experiențele lui; și poate că nici nu vrea

câtuşi de puţin să numească experienţele noastre „experienţe“ (din nou, fără a intra în dezacord cu noi asupra vreunei chestiuni de fapt). Căci el ar spune că este *de neconceput* ca alte experienţe decât ale lui să fie reale. Prin urmare, el ar trebui să folosească un simbolism în care expresii ca „A are o durere de dinţi adevărată“ (unde A nu este el însuşi) să fie fără semnificaţie, un simbolism ale cărui reguli exclud această expresie aşa cum regulile şahului exclud posibilitatea ca un pion să facă mişcarea calului. Sugestia solipsistului revine la a folosi o expresie ca „există o durere de dinţi reală“ în loc de „Smith (solipsistul) are o durere de dinţi“. Şi de ce să nu-i concedem acest simbolism? Nu-i nevoie să spun că, pentru a evita confuzia, mai bine n-ar fi folosit deloc în acest caz cuvântul „real“ ca opus lui „simulat“; ceea ce înseamnă pur şi simplu că va trebui să asigurăm distincţia „real“/„simulat“ în alt fel. Solipsistul care spune „numai eu simt o durere reală“, „numai eu văd (sau aud) în realitate“ nu exprimă nici o opinie; şi de aceea e aşa de sigur de ceea ce spune. El este în mod irezistibil tentat să folosească o anumită formă de exprimare; dar trebuie încă să aflăm *de ce* stau lucrurile aşa.

Expresia „numai eu văd într-adevăr“ este strâns legată de ideea exprimată în afirmaţia „nu ştim niciodată ce vede celălalt cu adevărat când priveşte la ceva“ sau în aceasta: „nu ştim niciodată

dacă el numeşte «albastru» acelaşi lucru pe care noi îl numim «albastru»". Am putea, de fapt, argumenta: „Nu pot şti niciodată ce vede el sau dacă vede ceva, căci tot ceea ce am sunt diferite feluri de semne pe care mi le dă el; prin urmare, a spune că vede este o ipoteză cu totul inutilă; ce este vederea pot să ştiu numai deoarece eu însumi văd; am învățat cuvântul «vedere» doar pentru a desemna ceea ce fac *eu*". Bineînțeles că acest lucru este pur şi simplu neadevărat, căci, în mod sigur, am învățat o folosire diferită şi mult mai complicată a cuvântului „a vedea" decât pretind aici. Să clarificăm tendința care mă călăuzea când făceam această declarație printr-un exemplu dintr-o sferă puțin diferită. Să luăm în considerare următorul argument: „Cum putem dori ca această hârtie să fie roşie, când ea nu e roşie? Nu înseamnă oare aceasta că doresc ceva ce nu există deloc? Prin urmare dorința mea poate conține doar ceva *asemănător* însuşirii hârtiei de a fi roşie. Nu s-ar cuveni, prin urmare, să folosim un cuvânt diferit în loc de «roşu» atunci când vorbim de dorința ca ceva să fie roşu? Imaginile dorinței ne arată, cu siguranță, ceva mai puțin definit, ceva mai vag decât realitatea însuşirii hârtiei de a fi roşie. Ar trebui prin urmare să spun, în loc de «Aş vrea ca această hârtie să fie roşie» ceva de felul «Aş vrea un roşu pal pentru această hârtie»". Dar dacă, în felul obişnuit de a vorbi, el spusese „Aş vrea un

roşu pal pentru această hârtie", pentru a-i îndeplini dorinţa ar trebui să o fi pictat în roşu pal — şi nu aceasta era ceea ce a vrut el. Pe de altă parte, nu există nici o obiecţie împotriva însuşirii formei de exprimare pe care o sugerează el atât timp cât ştim că el foloseşte expresia „Aş vrea un *x* pal pentru această hârtie" ca însemnând totdeauna ceea ce de obicei exprimăm prin „Aş vrea ca această hârtie să aibă culoarea *x*". Ceea ce a spus el recomanda într-adevăr simbolismul său, în sensul în care un simbolism poate fi recomandat. Dar el nu ne-a spus vreun adevăr nou şi nici nu ne-a arătat că ceea ce spusesem noi înainte era fals. (Toate acestea leagă problema noastră de acum de problema negaţiei. Am să vă dau numai o sugestie, spunând că ar fi posibil un simbolism în care, ca să vorbim în general, o calitate ar avea totdeauna două nume, unul pentru cazul în care se spune despre ceva că o are, celălalt pentru cazul în care se spune despre ceva că nu o are. Negaţia lui „Această hârtie e roşie" ar putea fi atunci, să zicem, „Această hârtie nu e rudie"*. Un asemenea simbolism ar îndeplini într-adevăr unele din dorinţele ce ne sunt refuzate de limba noastră obişnuită şi ce produc uneori o crampă care este încurcătura filozofică în legătură cu ideea negaţiei.)

---

* Încercăm să sugerăm în acest fel în română deosebirea dintre *red* (roşu) şi *rode*, un cuvânt care nu desemnează nimic în engleză. (*N. t.*)

Dificultatea pe care o exprimăm spunând „Nu pot şti ce vede atunci când spune (în mod veridic) că vede o pată albastră“ se naşte din ideea că „a şti ce vede el“ înseamnă: „a vedea ceea ce vede şi el“; însă nu în sensul în care vrem să spunem asta atunci când avem amândoi acelaşi lucru în faţa ochilor; ci în sensul în care obiectul văzut ar fi un obiect, să zicem, în capul lui, sau în *el*. Ideea este că acelaşi obiect poate fi înaintea ochilor lui şi ai mei, dar că eu nu pot să-mi bag capul în al lui (sau mintea mea în a lui, ceea ce înseamnă acelaşi lucru) astfel încât obiectul *real* şi *nemijlocit* al vederii sale să devină, de asemenea, obiectul real şi nemijlocit al vederii mele. Prin „Nu ştiu ce vede el“ vrem de fapt să spunem „Nu ştiu la ce priveşte el“, unde „ce priveşte el“ este ascuns, iar el nu poate să mi-l arate; este *înaintea ochilor minţii lui*. Prin urmare, pentru a scăpa de această încurcătură, să examinăm diferenţa gramaticală dintre enunţurile „Nu ştiu ce vede el“ şi „Nu ştiu la ce priveşte el“, aşa cum sunt ele folosite, de fapt, în limbajul nostru.

Uneori cea mai satisfăcătoare exprimare a solipsismului nostru pare să fie aceasta: „Atunci când ceva este văzut (într-adevăr *văzut*), totdeauna eu sunt cel care îl vede“.

Ceea ce ar trebui să ne atragă atenţia în legătură cu această exprimare este expresia „întotdeauna eu“. Întotdeauna *cine*? — Căci, destul de

straniu, nu gândesc: „întotdeauna L. W.“ Aceasta ne duce la examinarea criteriilor pentru identitatea unei persoane. În ce împrejurări spunem: „Aceasta este aceeaşi persoană pe care am văzut-o acum o oră?“ Folosirea reală a expresiei „aceeaşi persoană“ şi a numelui unei persoane se bazează pe faptul că multe caracteristici pe care le folosim drept criterii de identitate coincid în marea majoritate a cazurilor. De regulă, lumea mă recunoaşte după înfăţişarea corpului meu. Corpul meu îşi schimbă înfăţişarea numai treptat şi, comparativ vorbind, puţin, şi tot aşa este cu vocea mea, cu obiceiurile caracteristice etc. care se schimbă încet şi numai între anumite limite. Suntem înclinaţi să folosim numele de persoane aşa cum o facem numai ca urmare a acestor fapte. Asta se poate vedea cel mai bine dacă ne imaginăm cazuri nereale care ne arată ce „geometrii“ diferite am fi înclinaţi să folosim dacă faptele ar fi diferite. Să ne imaginăm, de exemplu, că toate corpurile omeneşti care există ar arăta la fel, că, pe de altă parte, diferite grupuri de caracteristici ar părea să-şi schimbe, cum s-ar zice, locul între aceste corpuri. Un asemenea grup de caracteristici ar putea fi, să zicem, blândeţea însoţită de o voce înaltă şi de mişcări încete sau un temperament coleric, o voce adâncă şi mişcări bruşte şi altele asemenea. În astfel de împrejurări, cu toate că ar fi posibil să dăm nume corpurilor, am fi poate tot

atât de puțin înclinați să facem asta pe cât suntem să dăm nume scaunelor din garnitura de mobilă a sufrageriei noastre. Pe de altă parte, ar putea fi util să dăm nume grupurilor de caracteristici, iar folosirea acestor nume ar corespunde *în linii mari* numelor de persoane din limbajul nostru actual.

Sau să ne imaginăm că ar fi ceva obişnuit pentru oameni să aibă două caractere, astfel: conformația, talia şi caracteristicile de comportament ale oamenilor ar suferi periodic o schimbare completă. Ar fi ceva obişnuit ca un om să aibă două asemenea stări, şi ca el să treacă brusc dintr-una într-alta. Este foarte probabil că într-o astfel de societate am fi înclinați să botezăm pe fiecare om cu două nume, şi, poate, să vorbim de perechea de persoane din trupul său. Bunăoară erau dr Jekyll şi dl Hyde două persoane sau erau ei aceeaşi persoană care doar s-a schimbat? Putem spune şi aşa, şi aşa, cum vrem. Nu suntem obligați să vorbim de o dublă personalitate.

Există mai multe utilizări ale cuvântului „personalitate" pe care ne putem simți înclinați să le adoptăm, toate mai mult sau mai puțin înrudite. Acelaşi lucru este valabil atunci când definim identitatea unei persoane cu ajutorul amintirilor sale. Să ne închipuim un om ale cărui amintiri în zilele cu soț din viața sa, conțin evenimentele din toate acele zile, omițând cu totul ce s-a petrecut în zilele fără soț. Pe de altă parte, într-o zi fără

soţ el îşi aminteşte ce s-a petrecut în zilele fără soţ anterioare, dar atunci memoria lui omite zilele cu soţ fără nici un sentiment de discontinuitate. Dacă vrem, putem să presupunem, de asemenea, că înfăţişările şi caracteristicile sale se schimbă în zilele cu soţ şi în cele fără soţ. Trebuie oare să spunem că în acest caz există două persoane care locuiesc în acelaşi trup? Adică, este corect să spunem că există şi greşit să spunem că nu, sau invers? Nici una, nici alta. Căci folosirea *obişnuită* a cuvântului „persoană“ este ceea ce s-ar putea numi o folosire compusă care este adecvată în împrejurările obişnuite. Dacă presupunem, aşa cum şi fac, că aceste împrejurări s-au schimbat, atunci o dată cu aceasta s-a schimbat şi folosirea termenului „persoană“ sau „personalitate“, iar dacă vreau să păstrez acest termen şi să-i dau o folosire analoagă celei de la început, am libertatea de a alege între multe folosiri, adică între multe genuri diferite de analogii. Într-un asemenea caz s-ar putea spune că termenul „personalitate“ nu are doar un singur succesor legitim. (Acest fel de consideraţii au importanţă în filozofia matematicii. Să luăm în considerare folosirea cuvintelor „demonstraţie“, „formulă“ şi altele. Să luăm în considerare întrebarea: „De ce s-ar numi ceea ce facem noi aici «filozofie»? De ce să fie ea privită ca singura succesoare legitimă a diferitelor activităţi care au purtat acest nume în vremurile dinainte?“)

Să ne întrebăm acum ce fel de identitate a personalității este aceea la care ne referim atunci când spunem „când ceva este văzut, totdeauna eu sunt cel care văd“. Ce anume doresc să aibă în comun toate aceste cazuri de a vedea? Drept răspuns, trebuie să-mi mărturisesc mie însumi că nu e vorba de înfățișarea mea corporală. Nu văd întotdeauna o parte a corpului meu, atunci când văd. Şi nu este esențial ca trupul meu, dacă e văzut printre alte lucruri pe care le văd, să arate totdeauna la fel. De fapt, nu îmi pasă cât de mult se schimbă el. Şi am aceeaşi atitudine cu privire la toate însuşirile corpului meu, caracteristicile comportării mele şi chiar cu privire la amintirile mele. — Când mă gândesc puțin mai mult la aceasta, înțeleg că ceea ce voiam să spun era: „Totdeauna când un lucru este văzut, ceva este văzut“. Adică, acel ceva despre care spuneam că dura în timpul tuturor experiențelor de a vedea nu era o anume entitate „eu“, ci însăşi experiența de a vedea. Acest lucru poate deveni mai clar dacă ne închipuim că omul care face afirmația noastră solipsistă arată spre ochii lui în timp ce zice „eu“. (Poate pentru că vrea să fie exact şi să spună în mod explicit care ochi anume aparțin gurii ce zice „eu“ şi mâinilor ce arată spre propriul corp.) Dar spre ce arată el? Spre aceşti ochi anume, cu identitatea lor de obiecte fizice? (Pentru a înțelege această propoziție trebuie să vă reamintiți că gramatica cuvintelor despre

care spunem că stau pentru obiecte fizice este caracterizată prin felul în care folosim expresia „*același* cutare şi cutare“ sau „identicul cutare şi cutare“, în care „cutare şi cutare“ desemnează obiectul fizic.) Am spus mai înainte că el nu voia să arate spre nici un obiect fizic anume. Ideea că el spusese ceva cu sens s-a născut dintr-o confuzie corespunzând confuziei între ceea ce vom numi „ochiul geometric“ şi „ochiul fizic“. Am să indic folosirea acestor termeni: Dacă un om încearcă să îndeplinească ordinul „Arată spre ochiul tău“, el poate face multe lucruri diferite şi există multe criterii diferite pe care le va accepta pentru faptul de a fi arătat spre ochiul lui. Dacă aceste criterii coincid, aşa cum se şi întâmplă de obicei, eu le pot folosi alternativ şi în diverse combinații pentru a-mi arăta că mi-am atins ochiul. Dacă ele nu coincid, va trebui să deosebesc diferitele sensuri ale expresiei „Îmi ating ochiul“ sau „Mişc degetul spre ochiul meu“. Dacă, de exemplu, ochii mei sunt închişi, pot totuşi avea acele senzații kinestezice caracteristice în braţ, pe care le-aş numi senzațiile kinestezice ale ridicării mâinii spre ochi. Că am reuşit să fac asta voi recunoaşte după senzația tactilă specifică a atingerii ochiului meu. Dar dacă ochiul meu ar fi în spatele unei plăci de sticlă, fixate în aşa fel încât m-ar împiedica să exercit o presiune asupra ochiului cu degetul, încă ar mai exista un criteriu, şi anume, cel al

senzațiilor musculare, care m-ar face să spun că acum degetul meu a fost în dreptul ochiului. Cât privește criteriile vizuale, există două pe care le pot adopta. Există experiența obișnuită de a vedea mâna mea ridicându-se și venindu-mi spre ochi, iar această experiență este, bineînțeles, diferită de aceea de a vedea întâlnindu-se două lucruri, să zicem, două vârfuri ale degetelor. Pe de altă parte, pot folosi drept criteriu pentru mișcarea degetului meu către ochi ceea ce văd atunci când privesc în oglindă și văd degetul meu apropiindu-se de ochi. Dacă acel loc din corpul meu care „vede“ după cum zicem noi, urmează să fie determinat prin mișcarea degetului meu către ochi, potrivit celui de-al doilea criteriu, atunci putem concepe că aș putea vedea cu ceea ce, potrivit altor criterii, este vârful nasului sau locuri de pe frunte; sau aș putea astfel indica un loc din afara corpului meu. Dacă doresc ca un om să arate spre ochiul său (sau ochii săi) *numai* potrivit celui de-al doilea criteriu, atunci îmi voi exprima dorința spunând: „Arată spre ochiul tău geometric (sau spre ochii tăi geometrici)“. Gramatica cuvântului „ochi geometric“ stă față de gramatica cuvântului „ochi fizic“ în aceeași relație ca și gramatica expresiei „senzația vizuală a uni copac“ cu gramatica expresiei „copacul fizic“. În fiecare dintre cazuri, a spune „acesta este un *gen diferit* de obiect față de celălalt“ înseamnă a confunda toate lucrurile; căci cei care

spun că datele simţurilor sunt un gen diferit de obiecte faţă de obiectele fizice înţeleg greşit gramatica cuvântului „gen“, exact la fel ca acei care spun că un număr este un gen diferit de obiect față de o cifră. Ei cred că fac un enunț precum „Un tren, o gară şi un vagon sunt genuri diferite de obiecte“, în timp ce enunţul lor este analog cu „Un tren, un accident de cale ferată şi o reglementare feroviară sunt genuri diferite de obiecte“.

Ceea ce mă tenta să spun întotdeauna „eu sunt cel care vede când ceva este văzut“ era ceva la a cărui tentație aş fi putut ceda şi spunând „ori de câte ori ceva este văzut, *acesta* este ceea ce este văzut“, însoțind cuvântul „acesta“ cu un gest care cuprinde câmpul meu vizual (însă fără a înțelege prin „acesta“ acele obiecte pe care se întâmplă să le văd în acel moment). S-ar putea spune: „Arăt spre câmpul vizual ca atare, nu spre ceva din el“. Iar aceasta serveşte numai la scoaterea în evidență a lipsei de sens a primei exprimări.

Să înlăturăm deci pe „întotdeauna“ din exprimarea noastră. În acest caz îmi pot încă exprima solipsismul spunând „Numai ceea ce văd *eu* (sau ce văd acum) este văzut cu adevărat“. Iar aici sunt tentat să spun: „Cu toate că prin cuvântul „eu“ nu mă refer la L.W., o să meargă dacă ceilalţi îl înțeleg pe „eu“ ca desemnându-l pe L. W., dacă tocmai acum eu sunt de fapt L.W.“ Aş putea, de asemenea, exprima pretenţia mea spunând: „Sunt

potirul vieții“; dar rețineți, este esențial ca fiecare dintre cei cărora le spun acest lucru să fie incapabili să mă înțeleagă. Este esențial ca celălalt să nu fie în stare să înțeleagă „ce vreau *eu* într-adevăr *să spun*“, deşi el ar putea practic să facă ce vreau eu, recunoscându-mi o poziție de excepție în simbolismul său. Vreau însă să fie *logic* imposibil ca el să mă înțeleagă, adică, ar trebui să fie fără sens, nu fals, să se spună că el mă înțelege. Astfel, exprimarea mea este una din multele folosite în diferite ocazii de filozofi şi presupusă a transmite ceva persoanei care rosteşte, deşi în esență inaptă de a transmite ceva altcuiva. Dacă a transmite o semnificație înseamnă pentru o expresie a fi însoțită de sau a produce anumite experiențe, atunci expresia noastră poate avea tot felul de semnificații, iar eu nu vreau să spun nimic despre acestea. Suntem însă, de fapt, induşi în eroare, gândind că expresia noastră are o semnificație în sensul în care are semnificație o expresie care nu este metafizică; căci comparăm în mod greşit cazul nostru cu unul în care celălalt nu poate înțelege ceea ce spunem pentru că lui îi lipseşte o anumită informație. (Această observație poate deveni limpede numai dacă înțelegem legătura dintre gramatică, pe de o parte, şi sens şi nonsens, pe de alta.)

Pentru noi, semnificația unei expresii este caracterizată de folosirea pe care i-o dăm. Semnificația nu este un însoțitor mintal al expresiei. Aşadar

expresia „Cred că înțeleg ceva prin ea“, sau „Sunt sigur că înțeleg ceva prin ea“, pe care o auzim atât de des în discuții filozofice drept justificare pentru folosirea unei expresii nu este deloc o justificare pentru noi. Întrebăm: „La ce te referi?“, adică, „Cum foloseşti această expresie?“ Dacă cineva m-a învățat cuvântul „bancă“ şi a spus că el pune uneori sau totdeauna o linie deasupra lui astfel „$\overline{\text{bancă}}$“ şi că asta înseamnă ceva pentru el, ar trebui să spun: „Nu ştiu ce fel de idee legi de această linie, dar ea nici nu mă interesează dacă nu îmi arăți că există o folosire a liniei în genul de calcul în care vrei să foloseşti cuvântul «bancă»“. — Vreau să joc şah, iar cineva îi pune regelui alb o coroană de hârtie, lăsând neschimbată folosirea piesei, spunându-mi însă că acea coroană are o semnificație pentru el în cadrul jocului, pe care însă nu o poate exprima prin reguli. Eu spun: „atât timp cât nu schimbă folosirea piesei, asta nu are ceea ce eu numesc o semnificație“.

Poți auzi uneori că o expresie ca „Aceasta e aici“ are pentru mine, atunci când arăt către o parte a câmpului meu vizual în timp ce o spun, un fel de semnificație primară, deşi nu poate transmite vreo informație nimănui altcuiva.

Atunci când spun „Numai asta se vede“, uit că o propoziție poate să ne apară drept ceva firesc fără a avea nici o utilizare în calculul nostru

lingvistic. Să ne gândim la legea identității „a=a" și la cum ne chinuim uneori să-i prindem sensul, s-o vizualizăm, privind un obiect și repetându-ne nouă înșine o propoziție ca „Acest copac este același lucru cu acest copac". Gesturile și imaginile prin care dau în aparență sens acestei propoziții sunt foarte asemănătoare acelora pe care le folosesc în cazul lui „Numai *asta* se vede într-adevăr". (Pentru a ne clarifica în legătură cu problemele filozofice, este folositor să devenim conștienți de amănuntele în aparență neimportante ale acelei situații în care suntem înclinați să facem o anumită afirmație metafizică. Astfel, putem fi tentați să spunem „Numai asta se vede într-adevăr" atunci când privim o ambianță care nu se schimbă, dar putem să nu fim deloc tentați să o spunem atunci când privim în jurul nostru în timp ce mergem.)

Așa cum am spus, nu există nici o obiecție față de adoptarea unui sistem de simboluri în care o anumită persoană deține totdeauna sau numai temporar o poziție privilegiată. Și, prin urmare, dacă rostesc propoziția „Numai eu văd cu adevărat", putem concepe că semenii mei își vor aranja după aceasta simbolismul în așa fel încât să se pună de acord cu mine spunând „cutare și cutare este văzut cu adevărat" în loc de „L.W. vede cutare și cutare" etc., etc. Ceea ce este însă greșit este să credem că eu pot *justifica* această alegere a unui simbolism. Când am spus, cu toată

convingerea, că numai eu văd, eram înclinat şi să spun că prin „eu“ nu mă referearn de fapt la L.W., cu toate că în folosul semenilor mei aş putea zice „Acum L.W. este cel care vede cu adevărat“, deşi nu la asta mă refer de fapt. Aproape că aş putea spune că prin „eu“ mă refer la ceva care se găseşte chiar acum în L.W., ceva ce alţii nu pot vedea. (Mă refeream la mintea mea, dar nu puteam arăta spre ea decât prin corpul meu.) Nu e nimic greşit în a sugera că alţii ar trebui să-mi acorde o poziţie privilegiată în simbolismul lor; dar justificarea pe care vreau s-o dau pentru asta, şi anume că acest corp este acum sediul acelui ceva care trăieşte cu adevărat — este fără sens. Căci, după cum se recunoaşte, prin aceasta nu se afirmă ceva care este, în sens obişnuit, o chestiune de experienţă. (Şi să nu credem că este vorba de o judecată de experienţă pe care numai eu o pot cunoaşte pentru că numai eu sunt în situaţia de a avea acea experienţă anume.) Acum, ideea că adevăratul eu locuieşte în corpul meu e legată de gramatica specifică a cuvântului „eu“ şi de neînţelegerile pe care această gramatică poate să le genereze. Există două utilizări diferite ale cuvântului „eu“ (sau „al meu“) pe care le-aş putea numi „utilizarea ca obiect“ şi „utilizarea ca subiect“. Exemple ale primului fel de utilizare sunt acestea: „Braţul meu e rupt“, „Eu am crescut paisprezece centimetri“, „Eu am un cucui pe frunte“, „Vântul îmi

răvăşeşte părul". Exemple de al doilea fel sunt: „*Eu* văd cutare lucru", „*Eu* aud cutare lucru", „*Eu* încerc să-mi ridic braţul", „*Eu* cred că va ploua", „*Eu* am dureri de dinţi". Se poate indica deosebirea dintre aceste două categorii, spunând: Cazurile din prima categorie implică recunoaşterea unei anumite persoane şi în aceste cazuri există posibilitatea unei greşeli sau, cum aş formula eu mai curând: S-a avut în vedere posibilitatea unei erori. Posibilitatea de a nu reuşi să marchezi nici un punct este avută în vedere în jocurile mecanice. Pe de altă parte, dacă am introdus o monedă în jocul mecanic dar mingile nu apar, aceasta nu ţine de hazardul jocului. Este posibil, ca, de exemplu, într-un accident, eu să simt o durere în braţ, să văd un braţ rupt lângă mine şi să cred că este al meu, când de fapt este al vecinului meu. De asemenea, aş putea ca, privind în oglindă, să iau în mod greşit un cucui de pe fruntea lui drept unul de pe fruntea mea. Pe de altă parte, nu este vorba de a recunoaşte o persoană atunci când spun că am dureri de dinţi. Ar fi lipsit de sens să întrebi „eşti sigur că *tu* eşti acela care are dureri?" Dacă în acest caz nu e posibilă nici o eroare, aceasta se datorează faptului că mutarea pe care am fi înclinaţi s-o considerăm drept o eroare, o „mutare greşită", nu e câtuşi de puţin o mutare a jocului. (În şah distingem între mutări bune şi proaste, iar dacă punem regina în bătaia nebunului, numim

aceasta o greşeală. Nu este însă o greşeală să transformi un pion în rege.) Şi acum se înfăţişează următorul fel de a enunţa ideea noastră: ca să fi luat pe altcineva drept eu însumi, când am făcut afirmaţia „Am dureri de dinţi", este în aceeaşi măsură cu neputinţă pe cât ar fi să gem de durere din greşeală, luând în mod greşit pe altul drept eu însumi. A spune „Mă doare" nu este cu nimic mai mult o afirmaţie *despre* o anumită persoană decât e geamătul. „Dar cu siguranţă că cuvântul «eu» din gura unui om, se referă la omul care îl rosteşte; arată spre sine însuşi; şi foarte des un om care îl rosteşte arată într-adevăr cu degetul spre sine însuşi." Era însă cu totul de prisos să arate spre sine. Ar fi putut la fel de bine să ridice doar mâna. Ar fi greşit să spui că, atunci când cineva arată spre soare cu mâna, el arată şi spre soare şi spre sine însuşi, deoarece *el* e cel care arată; pe de altă parte, arătând, el poate atrage atenţia atât asupra soarelui cât şi asupra lui însuşi.

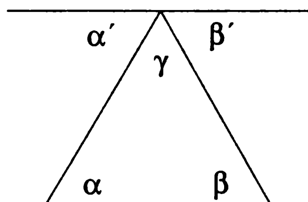
Cuvântul „eu" nu înseamnă acelaşi lucru ca şi „L. W.", chiar dacă eu sunt L. W., nici nu înseamnă acelaşi lucru ca şi expresia „omul care vorbeşte acum". Dar aceasta nu înseamnă că „L. W." şi „eu" înseamnă lucruri diferite. Nu înseamnă decât că aceste cuvinte sunt instrumente diferite ale limbajului nostru.

Să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor şi apoi să ne gândim

la folosirea unui ciocan, la folosirea unei dălți, la folosirea unui colțar, a unui borcănaş cu clei şi la aceea a cleiului. (Pe lângă aceasta, tot ceea ce spunem aici poate fi înțeles numai dacă se înțelege că se joacă o mare varietate de jocuri cu propozițiile limbajului nostru: A da şi a îndeplini ordine, a pune întrebări şi a răspunde la ele; a descrie un eveniment; a spune o istorie imaginară; a spune o glumă; a descrie o experiență nemijlocită, a face presupuneri despre evenimente din lumea fizică; a face ipoteze ştiințifice şi teorii; a saluta pe cineva etc., etc.) Gura care spune „eu" sau mâna care se ridică pentru a indica faptul că eu sunt cel care vrea să vorbească sau cel care are dureri de dinți nu arată, prin aceasta, spre ceva. Dacă, pe de altă parte, vreau să indic *locul* durerii mele, îl arăt. Iar aici să ne amintim din nou diferența dintre a arăta locul care mă doare fără a fi condus de ochi şi, pe de altă parte, a arăta o cicatrice de pe corpul meu după ce am căutat-o. („Aici am fost vaccinat".) — Omul care țipă de durere sau care spune că are dureri *nu alege gura care o spune*.

Toate acestea revin la a spune că persoana despre care zicem „are dureri" este, potrivit regulilor jocului, persoana care țipă, îşi schimonoseşte fața etc. Locul durerii — aşa cum am spus — poate fi în corpul unei alte persoane. Dacă, spunând „eu", arăt spre propriul meu corp, atunci

modelez folosirea cuvântului „eu" după aceea a demonstrativului „această persoană" sau „el". (Acest fel de a face asemănătoare cele două expresii este întru câtva analog celui adoptat uneori în matematică, să zicem în demonstrația teoremei că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de 180°.




Spunem „$\alpha = \alpha'$, $\beta = \beta'$ şi $\gamma = \gamma'$. Primele două egalități sunt de un gen cu totul diferit față de cea de-a treia.) În „Eu am dureri", „eu" nu este un pronume demonstrativ.

Să comparăm cele două cazuri: 1. „De unde ştii că *el* are dureri?" — „Pentru că îl aud gemând". 2. „De unde ştii că ai dureri?" — „Pentru că le *simt*". Dar „le simt" înseamnă acelaşi lucru ca şi „le am". Prin urmare aceasta n-a fost câtuşi de puțin o explicație. Cu toate acestea, faptul că în răspunsul meu sunt înclinat să accentuez cuvântul „simt" şi nu cuvântul „eu" arată că prin „eu" nu vreau să aleg o anume persoană (dintre alte persoane).

Deosebirea dintre judecățile „eu am dureri" şi „el are dureri" nu este aceea dintre „L. W. are

dureri“ şi „Smith are dureri“. Ea corespunde, mai curând, deosebirii dintre a geme şi a spune că cineva geme. — „Dar cu siguranță că cuvântul «Eu» din «Eu am dureri» serveşte la a mă distinge pe mine de alți oameni, căci tocmai prin semnul «eu» disting pe a spune că eu am dureri de a spune că unul dintre ceilalți are dureri“. Să ne imaginăm un limbaj în care, în loc de „N-am găsit pe nimeni în cameră“, s-ar spune „L-am găsit în cameră pe dl Nimeni“. Să ne imaginăm problemele filozofice care ar apărea dintr-o asemenea convenție. Unii filozofi crescuți în acest limbaj ar simți probabil că nu le place asemănarea expresiilor „dl Nimeni“ şi „dl Smith“. Când simțim că dorim să-l abolim pe „Eu“ din „Eu am dureri“, se poate spune că tindem să facem ca exprimarea verbală a durerii să fie asemănătoare exprimării prin geamăt. — Suntem înclinați să uităm că numai folosirea specifică a unui cuvânt este cea care dă acelui cuvânt semnificația sa. Să ne gândim la vechiul nostru exemplu pentru folosirea cuvintelor: Cineva este trimis la băcănie cu o bucată de hârtie având cuvintele „cinci mere“ scrise pe ea. Folosirea cuvântului *în practică* este semnificația lui. Să ne imaginăm că ar fi ceva obişnuit ca obiectele din jurul nostru să aibă etichete cu cuvinte pe ele, cu ajutorul cărora vorbirea noastră s-ar referi la obiecte. Unele dintre aceste cuvinte ar fi nume proprii ale obiectelor,

altele nume comune (ca masă, scaun etc.), iar altele nume de culori, nume de forme etc. Adică, o etichetă ar avea semnificație pentru noi numai în măsura în care am folosi-o într-un mod anume. Ne-am putea imagina cu ușurință că am fi impresionați de simpla vedere a unei etichete pe un lucru și am uita că ceea ce face importante aceste etichete este folosirea lor. Astfel credem uneori că am numit ceva atunci când facem gestul de a arăta și rostim cuvinte ca „Acesta este...“ (formula definiției ostensive). Spunem că numim ceva „durere de dinți“ și credem că expresia a primit o funcție determinată în ceea ce întreprindem cu ajutorul limbajului atunci când, în anumite împrejurări, am arătat spre obraz și am spus: „Aceasta este durere de dinți“. (Ideea noastră este că atunci când arătăm iar celălalt „știe doar spre ce arătăm“ el cunoaște folosirea cuvântului. Și aici avem în minte cazul special în care „acel ceva spre care arătăm“ este, să zicem, o persoană, iar „a cunoaște pe acela spre care arăt“ înseamnă a vedea spre care dintre oamenii de față arăt.)

Simțim atunci că în cazurile în care „eu“ este folosit ca subiect, nu-l folosim pentru că recunoaștem o anumită persoană după caracteristicile sale corporale; iar aceasta creează iluzia că folosim acest cuvânt pentru a ne referi la ceva necorporal, care își are, totuși, sediul în corpul nostru. De fapt *acesta* pare a fi adevăratul ego, cel despre

care se spunea „Cogito, ergo sum". — „Atunci nu există minte, ci numai un corp?" Răspuns: cuvântul „minte" are înțeles, adică el are o folosire în limbajul nostru; dar a spune acest lucru nu înseamnă încă a spune ce fel de folosire îi dăm noi.

De fapt se poate spune că ceea ce ne-a interesat în aceste cercetări a fost gramatica acelor cuvinte care descriu ceea ce numim „activități mintale": a vedea, a auzi, a simți etc. Iar aceasta e totuna cu a spune că ne preocupă gramatica „expresiilor care descriu date senzoriale".

Când filozofii spun că există date ale simțurilor, o spun ca pe o opinie sau o convingere filozofică. Dar a spune că eu cred că există date ale simțurilor revine la a spune că eu *cred* că un obiect poate părea că este în fața ochilor noștri chiar atunci când nu este. Când cineva folosește expresia „date ale simțurilor", trebuie să-i fie clară particularitatea gramaticii ei. Căci, ideea care a condus la introducerea acestei expresii era de a modela expresii referitoare la „aparență"* după expresii referitoare la „realitate". Se spunea, de exemplu, că dacă două lucruri *par* să fie egale, atunci *trebuie* să existe două ceva-uri care *sunt* egale. Ceea ce, bineînțeles, nu înseamnă nimic altceva decât că noi am hotărât să folosim o expresie ca „aparențele acestor două lucruri sunt egale"

---

* Cuvântul „aparență" este folosit aici în sensul de: „felul în care ni se înfățișează lucrurile". (*N. t.*)

în mod sinonim cu „aceste două lucruri par să fie egale". Într-un mod destul de ciudat, introducerea acestui nou mod de a vorbi i-a înșelat pe oameni, făcându-i să creadă că descoperiseră noi entități, noi elemente ale structurii lumii, ca și cum a spune „Cred că există date ale simțurilor" ar fi similar cu a spune „Cred că materia se compune din electroni". Când vorbim de egalitatea aparențelor sau a datelor simțurilor, introducem o nouă utilizare a cuvântului „egal". Este posibil ca lungimile A și B să ne apară egale, ca B și C să ne apară egale, dar A și C să nu ne apară egale. Iar în noul simbolism va trebui să spunem că deși aparența (datele senzoriale ale) lui A este egală cu cea a lui B iar aparența lui B este egală cu cea a lui C, aparența lui A nu este egală cu aparența lui C; ceea ce este în ordine, dacă nu te supără să folosești pe „egal" în mod intranzitiv.

Pericolul care ne amenință atunci când adoptăm simbolismul propriu limbajului datelor simțurilor este acela de a uita diferența dintre gramatica unui enunț despre date ale simțurilor și gramatica unui enunț despre obiecte fizice care este, privit din afară, asemănător. (Din acest punct s-ar putea continua discutând despre neînțelegerile care-și găsesc expresia în propoziții ca: „Nu putem niciodată vedea un cerc perfect", „Toate datele simțurilor noastre sunt vagi". De asemenea, aceasta conduce la comparația gramaticii cuvintelor „poziție", „mișcare" și „mărime" în spațiul euclidian

și în cel vizual. Există, de exemplu, poziție absolută, mișcare absolută și mărime în spațiul vizual.)

Putem acum să folosim o expresie ca „a arăta către *aparența* unui corp“ sau „a arăta către date vizuale ale simțurilor“. În mare vorbind, acest fel de a arăta e totuna cu a privi, să zicem, de-a lungul țevii unei puști. Astfel, putem arăta și spune: „Aceasta este direcția în care îmi văd imaginea în oglindă“. S-ar putea, de asemenea, folosi o expresie ca „aparența sau percepția degetului meu indică percepția copacului“ și altele asemănătoare. Între aceste cazuri de indicare, trebuie totuși să distingem pe acelea în care se arată în direcția din care pare să vină un sunet sau de a arăta cu ochii închiși către fruntea mea etc.

Atunci când spun, în felul solipsistului, „*Aceasta* este ceea ce se vede cu adevărat“, arăt în fața mea și este esențial că arăt într-un mod *vizual*. Dacă aș arăta lateral sau în spatele meu — spre lucruri pe care nu le văd, cum ar veni — actul de a arăta ar fi în acest caz lipsit de sens pentru mine; el n-ar fi act de a arăta în sensul în care doresc să arăt. Dar asta înseamnă că atunci când arăt în față, zicând „aceasta este ceea ce se vede cu adevărat“, deși fac gestul de a arăta, nu arăt spre un lucru în opoziție cu altul. E ca și atunci când călătorind cu o mașină și fiind grăbit, apăs instinctiv pe ceva care stă în fața mea ca și cum aș putea să împing mașina din interior.

Când are sens să spunem „văd aceasta“ sau „aceasta se vede“, arătând către ceea ce văd, are de asemenea *sens* să spunem și „văd aceasta“, sau „aceasta se vede“, arătând către ceva, ce *nu* văd. Când am făcut enunțul meu solipsist, am arătat spre ceva, dar am răpit orice sens actului de a arăta legând în mod inseparabil pe cel care arată de ceea ce este arătat. Am construit un ceas cu toate rotițele lui etc., iar la sfârșit am fixat cadranul de limba ceasului, făcându-l să meargă de jur-împrejur o dată cu ea. Și în acest fel, propoziția solipsistului „Numai aceasta se vede cu adevărat“ ne amintește de o tautologie.

Unul din motivele tentației pe care o simțim de a formula pseudo-enunțul nostru este, bineînțeles, asemănarea sa cu enunțul „numai eu văd asta“ sau „aceasta este zona pe care o văd“, când arăt spre anumite obiecte din jurul meu, în opoziție cu altele, sau într-o anumită direcție din spațiul fizic (nu din spațiul vizual), în opoziție cu alte direcții din spațiul fizic. Și dacă, arătând în acest sens, spun „asta este ceea ce se vede cu adevărat“, mi se poate răspunde: „Asta este ceea ce vezi *tu*, L.W.; dar nu există nici o obiecție față de adoptarea unui simbolism în care ceea ce obișnuim să numim «lucruri pe care le vede L. W.» poartă numele de «lucruri văzute cu adevărat»“. Dacă, totuși, cred că arătând spre acel ceva care în gramatica mea nu are vreun vecin pot să-mi transmit

ceva mie însumi (dacă nu altora), atunci eu fac o greșeală asemănătoare aceleia de a crede că propoziția „Sunt aici“ are sens pentru mine (și, în treacăt fie zis, este totdeauna adevărată) în condiții ce se deosebesc de acele condiții cu totul speciale în care ea are sens. De exemplu, atunci când vocea mea și direcția din care vorbesc sunt recunoscute de altcineva. Iarăși un caz important din care poți învăța că un cuvânt are semnificație prin folosirea specifică pe care i-o dăm. — Suntem ca oamenii care cred că bucăți de lemn modelate mai mult sau mai puțin asemănător cu piesele de șah sau de dame și care stau pe o tablă de șah constituie un joc, chiar dacă nu s-a spus nimic despre cum trebuie ele folosite.

Are sens să se spună „se apropie de mine“ chiar atunci când, vorbind din punct de vedere fizic, nimic nu se apropie de corpul meu; și, la fel, are sens să se spună „este aici“ sau „a ajuns la mine“ când nimic nu a ajuns la corpul meu. Iar, pe de altă parte, „sunt aici“ are sens dacă vocea mea e recunoscută și se aude venind dintr-un loc anume al spațiului care ne este comun. În propoziția „este aici“ acel „aici“ era un aici din spațiul vizual. În mare vorbind, este ochiul geometric. Propoziția „sunt aici“ trebuie, pentru a avea sens, să atragă atenția asupra unui loc din spațiul care ne este comun. (Și există mai multe feluri în care ar putea fi folosită această propoziție.) Filozoful care crede

că are sens să-și spună sieși „sunt aici“ ia expresia verbală din propoziția în care „aici“ este un loc din spațiul care ne este comun și se gândește la „aici“ ca și cum ar fi acel aici din spațiul vizual. El spune, așadar, în realitate ceva asemănător cu „Aici este aici“.

Aș putea, totuși, încerca să-mi exprim solipsismul într-un fel diferit: îmi închipui că eu și alții desenăm imagini sau descriem ceea ce vede fiecare dintre noi. Aceste descrieri sunt puse înaintea mea. Arăt către cea pe care am făcut-o eu și spun „Numai aceasta se vede (sau s-a văzut) cu adevărat“. Adică sunt tentat să spun: „Numai această descriere se sprijină pe realitate (realitate vizuală)“. Pe celelalte le-aș putea numi — „descrieri fără conținut“. M-aș putea de asemenea exprima spunând: „Numai *această* descriere a fost derivată din realitate; numai aceasta a fost comparată cu realitatea“. Acum are o semnificație clară atunci când spunem că această imagine sau această descriere este o proiecție, să zicem, a acestui grup de obiecte — copacii spre care privesc — sau că a fost derivată din aceste obiecte. Dar trebuie să considerăm mai îndeaproape gramatica unor expresii ca „această descriere este derivată din datele simțurilor mele“. Lucrul despre care vorbim e legat de acea tentație specifică de a spune: „Niciodată nu știm ce înțelege într-adevăr celălalt prin «brun» sau ce vede el cu adevărat atunci când

spune (în mod veridic) că vede un obiect brun“. — Am putea propune cuiva care spune asta să folosească două cuvinte diferite în locul cuvântului „brun“; un cuvânt *pentru impresia sa specifică*, celălalt cuvânt cu acea semnificație pe care și alți oameni o pot înțelege la fel de bine. Dacă reflectează la această propunere, el va înțelege că e ceva greșit în concepția sa despre semnificația, funcția cuvântului „brun“ și despre celelalte. El caută o justificare a descrierii sale acolo unde nu există nici una. (Exact ca și în cazul în care un om crede că lanțul de temeiuri trebuie să fie fără sfârșit. Să ne gândim la justificarea dată pentru executarea operațiilor matematice, cu ajutorul unei formule generale; și la întrebarea: Ne constrânge oare această formulă să o folosim, în acest caz particular, așa cum o facem?) A spune „Eu deriv o descriere din realitatea vizuală“ nu poate să însemne nimic analog cu: „Eu deriv o descriere din ceea ce văd aici“. Pot, de exemplu, vedea un tabel în care un pătrat colorat este corelat cu cuvântul „brun“, și, de asemenea, cu o pată de aceeași culoare aflată în altă parte; și pot spune: „Acest tabel îmi arată că trebuie să folosesc cuvântul „brun“ pentru descrierea acestei pete“. Acesta este felul în care pot deriva cuvântul de care e nevoie în descrierea mea. Ar fi însă fără nici o semnificație să se spună că deriv cuvântul „*brun*“ din impresia particulară de culoare pe care o primesc.

Să ne întrebăm acum: „Poate oare un *corp* omenesc să aibă dureri?“ Suntem înclinați să spunem: „Cum poate corpul să aibă dureri? Corpul în sine este ceva mort; un corp nu e conștient!“ Iar aici, din nou, e ca și cum am privi în însăși natura durerii și am vedea că stă în natura ei ca un obiect material să nu o poată avea; și este ca și cum am vedea că ceea ce are dureri trebuie să fie o entitate de o natură diferită de cea a unui obiect material; că, de fapt, ea trebuie să fie de natură mintală. Dar a spune că ego-ul este mintal e ca și cum ai spune că numărul 3 este de natură mintală sau imaterială, atunci când recunoaștem că cifra „3“ nu este folosită ca semn pentru un obiect fizic.

Pe de altă parte, putem foarte bine adopta exprimarea „acest corp simte dureri“ și atunci îi vom spune, exact așa cum se obișnuiește, să meargă la doctor, să stea la pat și chiar să-și aducă aminte că, atunci când a avut dureri ultima dată, i-au trecut într-o zi. „Dar n-ar fi oare această formă de exprimare una cel puțin indirectă?“ — Oare folosim o exprimare indirectă atunci când spunem „Scrie *3* în locul lui *x* în această formulă“ în loc de „Substituie pe *3* lui *x*“? (Sau, pe de altă parte, este prima din aceste două expresii singura directă, așa cum cred unii filozofi?) O expresie nu e mai directă decât alta. Semnificația expresiei depinde în întregime de felul cum continuăm s-o folosim. Să nu ne închipuim semnificația ca o

legătură ocultă pe care o face mintea între un cuvânt și un lucru și nici că această legătură *conține* întreaga utilizare a unui cuvânt așa cum s-ar putea spune că sămânța conține copacul.

Miezul judecății noastre că ceea ce are dureri sau vede sau gândește este de natură mintală este doar că „eu“ din „eu am dureri“ nu desemnează un corp anume, căci nu putem substitui lui „eu“ o descriere a unui corp.

Redactor
DRAGOŞ DODU

Tehnoredactor
DANIELA HUZUM

Corector
ELENA STUPARU

Apărut 2005
BUCUREŞTI — ROMÂNIA

Tiparul executat la Imprimeria de Vest, Oradea

**Filozofie**

Colecția φ

**42**

Filozofii au în mod constant în fața ochilor metoda științelor naturii și sunt tentați în mod irezistibil să pună întrebări și să răspundă la ele în felul științelor naturii. Această tendință este adevărata sursă a metafizicii și îl conduce pe filozof într-un întuneric complet. Aș vrea să spun aici că treaba noastră nu poate fi niciodată aceea de a reduce ceva la altceva sau de a explica ceva. Filozofia *este* într-adevăr „pur descriptivă".

LUDWIG WITTGENSTEIN

*În aceeași colecție:*

LUDWIG WITTGENSTEIN *Însemnări postume 1914–1951*

LUDWIG WITTGENSTEIN *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*

LUDWIG WITTGENSTEIN *Despre certitudine*





-0873-4



5 948353 006551